



OLYN

٥٢٩

ايضاح لشرح الحقائق الفلسفية للمتفتان ابي، كتبه
شمس الدين أبو الصلاح المنفوشي في القرن
الثالث عشر الهجري تقديره

٢١٤

١

٢١٥ ر ٥٨

٢١

٢٥٣ ق

٥٨٢٧

نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد
ورد في صفحة العنوان لفظ كتاب شرح الحقائق
وهو غير صحيح

١ - اصول الدين

المناسخ

ب - تاريخ

الحق لله من منى على عبده، وابن عبده، ك
 بن جود، بن عبير الحبيبة صواع التبع
 الغروان بالعباء، الرمح والفرأ
 المقلع القروفر، كما في رطلات
 ورضيها الرمال من يد العمار
 على العمارية أو أفي ثناء إلى
 يعقز

كتاب شرح

العقائد للشيخ الإمام والحر
 الإمام ابن الفرس للشيخ

المحقق سعدة

الدين الشارح

يعقنا الله

تعالى بركاتهما

أبى

أتم

أتم

مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات

الرقعة:	٥٨٧ - ١٩٠
العنوان:	الشرح للعقائد الشافية
المؤلف:	-----
تاريخ النسخ:	العالم في العصر
اسم الناسخ:	سنة الدين أبو الفتح المنقور
عدد الأوراق:	٢٥٢ - ١٩١ - ٢٥٢
ملاحظات:	-----

بسم الله الرحمن الرحيم **وهو حسي** وبه الاعانة والموفق
اما بعد حمد الله الذي شرع بالعقائد الاسلامية ضد ورنا
وبير الامور الدينية اقورنا والصلاة واللام على من اوري
نفس المهدى لاناارة المشرق واروي العطاش الى المعارف
بالعذب الصافي من الشرايع احمد العالمين محمد المجهود في هيج
اقواله وافعاله وعلى نجوم الاهتداء واعلام الاقنعة امن اصحابه
واله **فصل** ايضا في شرح عقائد الامام الشافعي برده اليه
مصححة للدوايح الثقات الى طيب الله منجته على من تخلى ببحر
سنتايره ونسفر رقة الوجوه المسفحات لضمائره نفع الله به
كما نفع باصله ورقة القبول والقبال من اهله حوت عادة
المستفيين بالافتك بالحمد لة تلو اللبسة اقنعة بالترنل وعيلا
بالاحاديث الواردة في ذلك فلذا قال الشارح **الحمد لله** مشا
لا مخبروا اذ التحقيق انها انشائية معنى لتسمية قايدها بها حامدا
ولو كانت خبرية معنى لم يسم الا مخبرا ومعلوم انه لا يتفق للمحمد
بشي اسم فاعل من ذلك الشئ اذ لا يقال الضرب مؤلم ضارب ويحتم
ان يقال جاز ان يعبد الشرح المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا
وهو انه خلاف الاصل **المتوحد** اي المتصف بالوحد
الحقيقية الذاتية المعبر عنها **بجلال ذاته** فتكون الباصرة
المتوحد المعنى المفرد بالجلال فلا يشاركه فيه غيره وجاز كونه
لللا بنة والمعنى المتصف بالوحد الملا بنة للجلال وليس الفعل
ههنا للتكليف لامتناعه فيحمل على المعنى الاول بالمقام كما
في اسمه تعالى التاكيد **وكمال صفاته** المقدسة اذ لا مماثلة بين
صفاته تعالى وصفاته المكنات على ما ساتي بيانه **القدس**

اي المنة

اي المنة في نعوت الجبروت اي صفات الجلال والالهي من الوجوب
والقدم الدائين والقيومية والقدر الحاملة والارادة
الشاملة الى غير ذلك ثم الجبروت يقال بامطلاح خاص على عالم
الروحانيات كما يقال الملائكة على عالم المثاليات ويعلم
الملاك على عالم الحسيات ويقصد ذلك على القايدين بالتحريد
فمرادهم بالاول المجردات وبالثاني البرزخيات وبالثالث
الاطلس بما حوي على رايهم **عن شوايب النقص** **بسم الله** يعني
ان النعوت المشار اليها تقضي يقينا تزجعه سبحانه عن
النقص بالكلية وعن دلايله وعلاهاة وشبه ذلك اصلا
ورائا **والصلاة** وهي منه سبحانه زيادة الاعتنا بعبد
على نبيه محمد **بما طبع حجه** **واضح بيانه** اي بحجة الساطعة
وبيانة الواضحة والضمير فيهما له تعالى اول نبيه والمراد
المجرات **وعلى الله واصحابه** الموصوفين جميعا بقوله **هذه**
الحق الذين يهدون اليه والمراد به ههنا دين الاسلام وما
يتعلق به **وحماة** الذين يردون عنه الفجار ونحوهم عن
الاعيار **وبعد** الاصل اما بعد وكانهم نقضوا عن
اما المحذوفة الواو وي بالغا في الجواب لذلك اولم يتقوا
عنها وانما جي بالغا نظرا الى الاصل فقيل **فان مبني علم الشا**
والاحكام اي العلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه
ومبني الشئ اصله الذي يبنى عليه **واساس قواعد عقا**
الاسلام اي اساس اساس عقايد الاسلام وقواعد قواعده

يع

يد

العقائد الاساس والاس والقاعدة والاصل واحد في هذا
 المقام والمراد بالعقائد ههنا الامور المعتقد المستفادة
 من الشرع كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك واساسها
 الكتاب والسنة والاجماع واساس ذلك الكلام لتوقف
 حجتها عليه **ما هو** اي المبني والاساس **علم التوحيد والصفات**
 اي الملقب بذلك او الذي يبحث فيه به ليل قوله **الموسوم**
 اي المسمى **بالكلام** الموصوف على سبيل التمدح بانه **المبني**
عن غيا هب التلوك الغيب التلويح السواد وعن
ظلمات الارهاق لما كانت الامور ابعث عن العلوم
 من التلوك ناسب ان تضاف اليها الظلمات صريحاً
 وكون علم الشرايع وتكون من علم الشرايع والاهكام مبنياً على
 الكلام غنى عن مزيد الافهام **وان المختصر المسمى** تسمية مطابقة
بالعقائد المنسوب تصنيفه **للمشيع الامام** المتقدم في
 في العلوم الشرعية والعقلية **الهام** العالي القيمة في
 اقتفا الفنون وتحرير المطالب العلمية **قدوة علماء الاسلام**
 الاخدين عنه بلا واسطة او بها ناسب ذكر الفروع الملقب
بحكم الملوك والدين اي الشريعة وهما واحد بالذات وان
 اختلفا بالاعتبار فاطلاق الدين من حيث الطاعة والملة
 من حيث انها تملأ وتكسب وهو ابو حفص **عمر النصف اعلى**
الله درفته في دار اللام كما ميز طيفه في الدنيا بين الانام ووجه
 تسمية لجنه بذلك قول خزنها للمؤمنين سلام عليكم طيبتم فادخلوا

خالد بن

يشتمل هذا المختصر من هذا الفن الذي هو علم الكلام على غرر
 الموايد ودرر الغرايد اي يشتمل على المسائل التي تشبه
 بالغرر والدرر في السمو والنضارة او دهرها المصنف في **فصول**
فصول من الفن والفصل طائفة من المسائل اغتيرت
 مستقلة بالنسبة الى مسائل اخرى من فن واحد هي اي تلك
 الفصول **للدرب قواعد واصول** هي مبانيه وفي **اشياء**
فصول ذكرها هي اي تلك النصوص والمراد بمدلولاتها
للبقنين المطلوب في الامور الدينية الاصلية **جوامع**
وفصول متخلى بها ويحتمل بهي يحصل لهما ازدياد والظا
 والحاصل ان هذا المختصر يحوي فصولاً خور الامور الدينية
 الاصلية ونصوصاً نوكد هذا ذلك اليقين الحاصل بتلك
 الامور مع بلوغ المصنف في ذلك **نماية** لا يفتقر بالمقام
من التتبع والتحذير اي تحرير المعاني وتجريبها عن التوا
ومع نهاية من حسن النظم والترتيب اي صوغ الالفاظ
 ووضعها متناسبة من حيث التقديم والتأخر وغير ذلك
في اول يجعل ارادة شرحه حالاً **ان شرحه شرحاً مفصلاً**
بملائة اي المسائل التي اهلها مصنفه مثل قوله والاكوان
 فيقول الشارح هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
وبين بعض لانه اي مشكلاته اما بان يصورها تصويراً
 تنضح به او بان يفرضها بالدليل **ويشعر مطوية** مثل قوله
 في العين المقابل للعرض وهو اما مركب فيقول الشارح

موسمه

نبية

يب

من جزئ او اكثر والفرق بين تفصيل المجلد ونشر المطوي
ان تفصيل المجلد بيان المراد به بخلاف نشر المطوي فانه اعم
ويظهر مكنوناته فهو بمعنى نشر مطوياته لكن لما كان المقام
الغايية فغنى ما يراى المعنى بعبارتين ومن فرق تكلف
مع توجيه الكلام كلام المصنف بحمله على ما هو اللائق وان
كان خلاف الظاهر في ضمن **تنقيح** المعنى بتحرير اللفظ المودى
له من عبارة الشارع وتهدية نحو قول المصنف والالهام ليس
من اسباب المعرفة فيقول الشارع الظاهر انه اراد ليس سببا
لعامة الخلق الى اخر ما ذكره هناك **وتنبه على المرام في توجيه**
اي تنبيه على المعنى المراد بايضاحه وجاز ان يراد توجيه الكلام
والتنبيه على المرام مطلقا سواء كان ذلك متعلقا بالمصنف او
الشارح **وتحقيق المسائل** ما يراد دلائلها **غنى** تقرير اي غنى
تصويرها وبيان المراد منها **وتدقيق الدلائل** بيان وجوه
دلائلها الدقيقة الغامضة **اخر تحرير** اي تحرير تلك الدلائل
ما يرادها بالالفاظ المحررة والعبارة المتغيرة **وتفسير**
المقاصد اي مقاصد المصنف او مطلقا **بعد تمهيد** اي
بعد ان يقدم على ذلك التفسير ما يساعده على فهم المعنى
وتحقيقه عند الداعي اليه فيكون ما تمهد وقدم له ذلك المقصود
بمنزلة مبادئ العلم **وتلخيص الموايد** المتعلقة بهذا الفن
مع تحريدها عن الخشوع المنافي للتمهيد والتحرير فحاول شرحه
حال كونه **طاويا كسح المقال** الذي يحصل به الشرح المراد والكسح

في الاما

في الاصل الجنب وطى الكسح هنا كناية عن الاحتراز عن المطالة
والاملا المسبب عنها فهو في قوة قولك عن المطالة المملة
ومتخافيا في المقال المذكور عن طر في **الاقتصاد** الذي هو
الوسط وطفاه **الاطناب** الحمل **والاخذال** اي الاجاز والمخل
والمعنى انه سلك في شرحه هذا الطريق المعتدل والحرط
المستقيم ومثل الوسط المطلوب اخلاقا واعمالا وطفاه
الافراط والتقريط وهما الرذيلتان والفضيلة الوسط
ومتوهههنا **الاقتصاد** المذكور المتنوع رذيلتي الافراط
ومثل الاطناب الحمل والتقريط ومثل الاجاز والمخل والمعنى
انه سلك **والاخذال** ولاتقريط في كل اجاز واطناب
والله الهادي الى سبيل الرشاد وهو الصراط المستقيم يقال
هدهاه كذا وهدهاه الى كذا وكلاهما في التبريل والهداية
الدلالة على المطلوب او على ما يوصل اليه وسبب ذلك
مزيد بيان **والمسؤول** ان يوقعنا **سبيل العصمة** اي الحفظ
عن الخطاء والزلل قولنا **والسداد** الحاسم لمادة
الفساد والعناد والساد بفتح السين بمعنى الاسقامنة
وبكرها بمعنى حصول المراد من الشيء وفي الحديث في
وصف المرأة فقها **سداد** من عود بالكسر ومنه سداد
الثغر **ومدحى** ونعم **الوكيل** يجوز ان يكونا خبرين
والنقد هو وهو المقول في شأنه نعم الوكيل او انشائين

والمراد بالاول انشا التوكل عليه سبحانه لا الاخبار بكفايته نعم
اعلم ان الاحكام واحدها حكم والمراد ههنا امساك امر الى اخر
 ايجابا او سلبا **الشرعية** اي المقترنه شرعا سواء كان اثباتها
 بالشروع او لا **منها** اي من الاحكام ما يتعلق بكيفية العمل
 تعلقا قريبا وهي احكام علم الفقه او بعيدا وهي احكام اصول
وقسمي تلك الاحكام المتعلقة بالعمل احكاما **فرعية** وتسمى ايضا
عملية اما المقننة قطا هرو اما الاصولية فمقننة بالنسبة
 الى الكلام والواحد يكون اصلا وفروعا باعتبارين واما
 عمليتها فتتعلق بالعمل على ما بينا ومنها اي من الاحكام
 الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد لا بالعمل وتسمى **اصولية**
 وتسمى ايضا **اعتقادية** والعلم المتعلق بالاول اي الشرعية
 العملية يسمى علم الشرائع والاحكام وعمل اضافته الى الشرائع
 بقوله **لما ان** اي الاحكام المتعلقة بالعمل **لاستقادة الامن**
جهة الشرع اي من الادلة الشرعية بخلاف الاحكام المتعلقة
 بالاعتقاد فان منها ما يستفاد من البراهين العقلية
 وعمل اضافته الى الاحكام بقوله **ولا يسبق العلم عند الطلاق**
الاحكام الا اليه اي الى الاحكام الفرعية والعلم المتعلق
 بالثانية اي الاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى **علم التوهم**
والصفات تسمى ذلك **لما ان ذلك** اي ما يبل التوحيد
 والصفات ومباحثهما **اشهر مباحثه** ولا يرد اشهرية بحث

الكلام

الكلام ٢٠ من مباحث الصفات ولما انها **اشرف مقاصده** المختصة
 بالموحدين اذ المهمات الاول ثلاثة الواجب وتوجيه ومفاته
 ولما كان المطلب الاول غير مختص كان الاخران اشرف المقاصد
 المختصة وقد كانت **الاوائل من العناية والتابعين** **رصوان**
اسم عليهم اجمعين لصفا عقابهم وسلامة صدورهم من الشبه
 والعشكيات ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يتعلق
 بالعناية **وقرب العهد** **رعايته** وهذا يتعلق بالتابعين
ولعله الوقايح والحوادث **والاختلافات** في زمانهم ومكانهم
 عند حدوث واقعة او وقوع حادثة وان كانت الوقايح قليلة
من المراجعة فيما يحتاج اليه رواية او دراية **الى الثقات** الكابر
 من الطائفتين والمراد بالمراجعة الرجوع ولهذا اعداها بالي
مستغنيين خبر كان والفصل بما ذكر للاهتمام بتقدم السبب
 لا فائدة الاختصاص يعني سبب استغنائهم عن **غيره** **وبين العلمين**
 صفا العقائد وقرب العهد وقلة الوقايح وامكان الرجوع عنه
 الحاجة الى الثقات لا غير ما ذكر رد اعلى من رعم انه لو كان لها
 شرف وغاية ممدوحة لا عتني بالاولين بينهما **ومرتبتهما**
ابوابا اي انوائما **وفصولا** اي اصنافا **وتقريب مقاصدها**
فروعها **اصولا** يحتمل ان يكون مرجع الفروع علم الفقه والاصول
 علم الكلام والوجه رجوع الفروع والاصول الى مقاصد الفنين
 اما في الفقه قطا هرو اما في الكلام فلان السمعية متلا فرغ

الإلهيات واستمر بعد التدوين وترتيبها تبيين الصانعين **ال**
أنه ثبت الفتن بين المسلمين كما نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقوله جات الفتن كقطع الليل المظلم **حدث البغي على أئمة الدين**
على أشهر وشهدت به البر وناهيكم بالمحنة وكانت في خلافة
المامون والمعتمد بن الرشيد والتحقيق أنه من يوم الدار
وأيام صفين ويوم كربلاء كثرت الكوارث وتكررت العقاب
وتوعدت الصدور **وظهر اختلاف الأرا والميل إلى البغ**
والهوا ولتغلط الأذلا بواسطة مخالطة الدخلاء وسر ذلك
لا يلبق بها إرادته وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى
العلماء في المهمات الأصلية والفرعية فاحتج إلى التدوين فاشتغلوا
أي العلماء والرجوع إليهم **بالنظر والاستدلال** على المسائل الشرعية
والاجتهاد والاستنباط بعد الجهد واستخراج الأحكام من
الدلالة وتخريج الأحكام وتنقيح المناطات **وتمهيد القواعد**
المستعملة على أحكام الجزئيات **والأصول** التي هي الأدلة
وقد يكون المراد بالقواعد والأصول معنى واحد **وترتيب**
البواب والنصول في كل فن على حدة تقريبا لا خفا لأحكام
وتسهيل الحصول للمرام **وتكثير المسائل بأدلتها** حتى يتم تدوين
الصناعة أو كل علم لا بد أن يكون كثير المسائل وتلك الكثرة هي
الداعية إلى التدوين وتحقيق ذلك بطالب من مباحث الموضوع
في المنوع وغيره **وابرأ الشبه** التي يعترض بها على تلك الأدلة
بأنه ثبت أي مع الجوبة عنها لما زالة الإشكال وأزاحة تلك الشبه

عن وجوه

عن وجوه الدلائل **وتبيين الأوضاع** وهي الموداة التي يتواضع
عليها أهل كل صناعة على حدتها ويعتونها لمعان مخصوصة تكون
خفايو قيتها باصطلاح مخاطبيهم الخاص كالسراي علم الميراث
والدوران مثلا أصول الفقه والجواهر والجسم للعلم والحال
والفاعل للحوادث والمجرد والمزيد للمصروف إلى غير ذلك من الأمور
التي يصطلح عليها أصحاب الأوضاع الصناعية **والاصطلاحات**
وهي الأمور المصطلح عليها المذكورة فهي أوضاع من حيث وضعها
بأزامعها تبين المعينة لها واصطلاحات من حيث اقتضاها
بالفتن بحسب ما اصطلاح عليها **وتبيين المذاهب**
والاختلافات الواقعة بين أصحاب تلك المذاهب
تحقيقا كان ذلك الخلاف أو لفظيا **وسموا** يعني المدونين أو
تابعيهم ما يفيد معرفة الأحكام الشرعية العملية
الفرعية المأخوذة تلك المعرفة عن أدلتها التفصيلية
أدلة الأحكام المفصلة بتعرف كل حكم من دليله على حدة
بالفقه المعروف بالعلم بالأحكام الشرعية الفرعية
عن أدلتها التفصيلية **وسموا** ما يفيد معرفة **أحوال**
الأدلة الشرعية إجمالا أي على وجه الإجمال كقولنا الأمر
للايجاب والنهي للمحرّم بخلاف التفصيل بأنه وظيفة
المجتهد عند تحصيل الحكم بخصوصه من دليله المخصوص
كأيجاب القراءة في الصلاة من قوله سبحانه فاقروا **بأصول**
الفقه المعروف بأنه معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية

الاستفادة منها وحال المستفيد وكون العلم نفسه هو الماحطة
 بتلك المسائل او الملكة او تلك المسائل نفسها محل تحقيقه
 غير هذه الحاشية **وسموا ما يفيد معرفة العقائد الشرعية**
 المأخوذ عن ادلتها التفصيلية البرهانية غالبيا **بالكلام**
 وانما سمى بذلك **لان عنوان مباحثه** الذي يفتح به تلك المباحث
كان قولهم بالكلام في كذا وكذا كناية عن كل ما يصدر به البحث
 ويعنون لقولهم الكلام في اثبات صفة العلم الكلام في اثبات
 صفة القدرة الكلام في قدم الكلام الى غير ذلك **وان مسألة**
الكلام كانت اشهر مباحثه اي مباحث هذه العلم **والتر**
نواعاد جبالا ليس اهل السنة والمعتزلة حتى افضى الحال
 في ذلك الى ان بعض المعتزلة من الولاة قتل عدة **داكثيرا من اهل الحق**
 اي اهل السنة والجماعة لعدم قولهم بخلق القرآن وتصميمهم
 على القول بقدوم كلام الله كمن فيما ذكر نظراما اولافلات
 بغير المحنة انما كانت في عنوان الدولة العباسية كما
 سبق في الاشارة وفي تسميتهم بالمعتزلية فيه ما فيه واما
 ثانيا فلان الشارح واهراهم من الراجحين المحققين ضرروا
 ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي اذ المعتزلة لا يقولون
 بخلق الكلام النفسي واهل السنة لا يقولون بقدوم اللفظي
 المؤلف من الكلمات المرتب اجزا وانما الخلاف تحقيقا في اثبات
 صفة نفسه هي الكلام قال بها اهل السنة ونفاها المعتزلة
 على ما سياتي ان شاء الله تعالى **وانه** اي هذه العلم **بورش**

ن
 المتقلبة

من

من مارسه **قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات الشرعية**
والزام الخصوم في محال الخلاف فهو في ذلك **كالمنطق للفلسفة**
 ووجه الشبه ان تمارس هذا الفن يحصل له ملكة الاستدلال
 على المطالب العلمية بالادلة القطعية وتحقيق محال النزاع
 فيما ودفع الشبهة عما فاذا خاض الموارد الشرعية الظنية هان
 امرها عليه وحصولها لديه كالمنطق يحصل الامور التصورية
 والمسائل التصديقية في الفنون الفلسفية اذا كان كثير الممارسة
 لعلم الميزان فعلم الكلام من هذه الحيثية عند المتكلمين كالمنطق
 عند الفلاسفة الا ان هذا يقع من حيث الرياسة والافضل
 والمنطق من حيث الملازمة والحرية **وانه اول ما يجب من العلم**
التي انما تعلم وتعلم بالكلام يعني انما تفاد واستفاد بالتلفظ
 والتخاطب غالبيا **فالقول عليه** اي على علم اصول الدين **هذا**
الاسم اي الكلام لانك اي لانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما
 كان هذا الوصف غير مختص بغير العلم بل بغيره وغيره
 من العلوم اشار الى وجه اختصاصه بالسمية المذكورة
 بقوله **ثم لم يفرق** اي بالكلام تسمية **ولم يطلق على غيره**
 من العلوم التي شأنها ذلك فلم يسم علم غيره بالكلام **تميزا**
 له عليها واعتما ما يشانه لما انه اشرفها واول ما يجب منه
 وما يقال كيف يكون اول واجب مع منع السلف عن تعلمه
 لما سياتي بيانه **وانه انما يتحقق** مطالبة وتثبت عند
 الطالب مسايله **بالتكلم والمباحثه** وادارة الكلام

والقُدْرَة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

والقدرة على المشتقات كالعالم والقادر على تفتت الكل على أنه سبحانه
عالم قادر إلى هذه الصفات على ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى ثم إنهم
أي المعتزلة **توغلوا** وتعقروا في علم الكلام وتوسعوا في المناجاة
الفلسفية **وتشبعوا** بأذيال الفلسفة لما عجزت كتب الفلسفة
وكثر الاختلاط بهم في كثير من الأصول الفلسفية لنفي الصفات
القدسية ومسئلة خلق الأفعال ونفي الجوهر الفرد وغير ذلك **وشاع**
مذهبهم بين الناس عصارا فعصرنا إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري
أحد أئمة أهل السنة ولد أبي موسى الأشعري رضي الله عنه **استأذنه**
أبي على الجبائي أحد أئمة المعتزلة ولد أبي هاشم أحد أئمة أبي حنيفة
ما تقول في ثلاثة أعمدة مات أحد مطيعا ومات الآخر عاصيا
ومات الثالث صغيرا ما الحكم فيهم فقال أبو علي **إن الأول** وهو
الذي مات مطيعا **يثاب بالجنة** جزا طاعته **والثاني** وهو الذي مات
عاصيا **يعاقب بالنار** جزا عصيانه **والثالث** وهو الذي مات
صغيرا قبل التكليف **لا يثاب** لأنه لم يطع **ولا يعاقب** لأنه لم يعص
فقال الأشعري للجبائي أي علي وجه الاعتراض عليه **فإن قال الثالث**
الصغير لم يره سبحانه **يا رب لم أمتني صغيرا** وما بقيتني إلى أن أكبر
فأمن بك وأطيعك **فأدخل الجنة** بالإيمان والطاعة فقال
الجبائي في جواب الأشعري يقول الرب لذلك الصغير **إن كنت أعلم**
منك أنك لو كبرت لعصيت لدخلت النار بسبب عصيائك
فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا فامتد صغيرا حتى لا تدخل
النار فقال الأشعري للجبائي **فإن قال الثاني** وهو الذي مات

تو الیای می تحممت الیای
نسیته الیای قدیمه یاد
شستو نه که نقل من خاسته

عاصيا لربه **يا رب لم تفتني صغيرا طيلا اعني** ولو انتني صغيرا
لكان اصلي لي **فلا ادخل النار** وتغام كلام الاشعري **ما ذا يقول الرب**
في جواب الثاني **فبعت الجبابرة** من افحام الاشعري له بجملة قاعدة
وجوب الاصل حيث الزمه ان الله سبحانه لم يفعل ما هو الاصل الثاني
كما هو ظاهر ولا معنى لما ادعوه من الوجوب الا الوقوع **وتذكر**
ان تترك مذهب اي مذهب الجبابرة في ذلك وغيره من الخلافات
لظهور بطلانه **واشغل الاشعري** وهو **موسى بن جعفر** من اخذ من عنه في شانه
والدس جوا من بعدهم **بابطال واي العنزلة** في جميع ما خالفوا
فيه من مسائل الكلام واشغلوا بخبر القواعد السنية **واثبت**
ما ورد به ظاهر السنة ومعنى عليه في الاعتقاد **الجماعة** من جمهور
التحابة والتابعين لهم باحسان **فمروا** اي الاشعرية واتباعه
ومن كان يتابعهم كالامام ابي منصور الماتريدي واتباعه **اهل النية**
والجماعة وكانوا اهل حق بها واهلها شكره نعم سعيهم **ثم لما نقلت**
الفلسفة الى العربية وكان معظم ذلك في خلافة الماسون ابن
الرشيد على يد موسى وغيرهم من الحكماء **وخاص فيها** اي الفلسفة
الاسلاميون من فحول المتكلمين **حاولوا الرد على الفلاسفة**
فما حالوا هذه الشريعة من القول بقدره العالم ونفي
العلم بالحزبيات من حيث هي **حزبيات** والمعاد الجسماني والفعل
بالاخذ بالاعتقاد ذلك مما حاصله يرجع الى عشرين مسألة كروا
بثلاثة منها وضلوا بالبواقي وقد صنف في ذلك جملة الاسلام رحمه
الله ثم كتاب التهاافت لم ينسج على منواله **تخلطوا** اي المتكلمون
بالكلام.

بالكلام كثيرا من الفلسفة حيث اضطروا الى ذلك في محاولة الرد
المذكور **ليتحققوا مقاصد** ها اي الفلسفة والمراد مقاصد
الفلاسفة فيما يرجع الى الحق **فيتكلموا من ابطالها** اذ لا ينتم
ابطال شي له دون الوصول الى غوره والاطلاع على المقصود
منه فصاروا يبتطرون في الحق من الفلسفة بعد الحق والمسئله
بعد المسئله **الى ان ادعوا فيه** اي في الكلام معظم من الطبيعي
ومعظم من **الاهيات** من الفلسفة **وخاصوا في** **الرياضيات**
منها والعلوم العقلية كالهندسة بحسب ما اعتادوا من اليقين
في المباحث **حتى كاد علم الكلام** **لا يتميز من الفلسفة** بحسب الظاهر
وبالنسبة الى غير المحصلين للمعرفة **لولا اشغاله** اي الكلام **على السمعيات**
التي هي من مقاصده ولما استفاد الامن السمع والمنتبه لا يستنبه عليه
هذه الفن بالفلسفة ولولم يشتمل على السمعيات **وهذا** الذي خلط
بالمسائل الفلسفية المذكور **هو كلام المتأخرين** كما وقع الشيء
عليه من الحال المقتضى لذلك والحاصل ان المراتب ثلاثة الاولى هي
المتعينية عن العديدين والثانية المتعلقة بتدوين المتقدمين
والثالثة المتعلقة بترتيب المتأخرين وتمثيلهم **وبالحكمة**
سوا كان بالنظر الى تدوين المتقدمين او بالنظر الى تهذيب المتأخرين
هو اي علم الكلام اشرف العلوم على الاطلاق **لكونه اساس الاحكام**
الشعرية لانها انما تنطلق من الشرع المتوقف على النبوة المتوقفة
على الاهيات من اثبات الواجب وصفاته وافعاله **ولكونه رئيس**
العلوم الدينية في التفسير والحديث والفقه واصوله وغير ذلك علم

وتكون معلوماته المقصودة منه هي **العقائد الإسلامية** التي في تحلي
 النفس بها كما لها وسعها دنيا ابدية **وكون غايته العون بالعلم**
الديني بالتزوي من حضيض التقليد الى سما اليقين ومعرفة رب
 العالمين والدخول في روضة الصالحين الى غير ذلك **والدينية**
 من رياسة العلم التي تتبعها من حصول المقاصد التي لا بد للانسان
 منها ما لا يخفى ولكن المقضى قد انقلب ما تعالاه امر جميعا **وكون**
براهينه على مسابيل الحج القطعية غالبا والمراد بالبراهين الدالة
 من هنا حتى يصح حمل الحج القطعية عليها **والا فالبراهين** لا تكون الا قطعية
الموقد اكثرها كما سبق في احد وجوه التسمية **بالادلة السمعية**
 والحاصل ان شرف العلم باحد امور ثلاثة شرف العلوم وثباته
 الدليل وشرف الغاية وقد اجمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام
 ويضاف الى ذلك كونه اساس الحكام الشرعية وكونه راسخا
 الدوام بسببه اليها كما وقعت الاشارة اليه بقوله **كالمنطق**
 فلا خفا في كونه اشرفها ولما كان هذا موضع سوال تقرب
 انه اذا كان بهذه المرتبة فحقه الحض على نقله وقد نقل في
 السلك عنه اشار الى الجواب بقوله **وما نقل عن السلك** من كبار
 الامة **من الطعن فيه ومن المنع عنه** اي عن الاشتغال به فانما هو
 اي ذلك المنع والطعن الذي ترتب عليه المنع **المقتضب في الدين**
 القاصر عن ادراك العقليات على وجهها فيكون امساده بتقصيه
 التزم املاعه قال حجة الاسلام في هذا المعنى ومن ثم قيل **معاداة**
 العاقل خير من تصادقه **الاصح** وكذا القاصر عن تحصيل اليقين

وان لم

وان لم يكن مقتضيا او لا فائدة في حوضه فيه وربما تشوشت عقيدته
 بالنظر الى شبه الخصوم واهل الاهواء والمغيب في حقه الاقتناع
 بالظواهر دون الخوض فيما لا يجد يد لفقار وربما يقصر ربه **والقاصد**
افنا وعقائد الدين خصوصا اذا كان من اهل التعرقات الكلامية
 فيوصل بالنظر في علم الكلام الى معرفة اصول اهل الضلال فيوجهها
 ويقررها عند العامة فيستلكنهم في اعتقاد انهم الحق ويجهلهم بذلك
 على سبيل الاعتقاد **الطائفة** **التي لا يعتز بالله** في العقائد الشرعية
من غوامض المتكلمين ودقائق شهورهم التي توجب الى القدح
 في امور المبنية على القواعد الاسلامية وان لم تكن مودية الى ذلك
 فتستغل بما لا بد منه من امور الدين وهذه احدي الافات التي طرأ على
 ديني عن كثرة من الفلسفات التي يستغنى عنها خلاف الكليات
 والظنيات والمقدسيات التي لا غنى عنها بل منها ما هو من فروع
 الكليات هذه او لكن ما يقتضيه من غوامض الفلسفة اما ان يكون
 من الفن مما وجه ايراده فيه او لا يكون منه ولم يدرك فيه عما وجه المنع
 من الكلام بالنسبة اليه والجواب ان ما لا يعتز بها استندوا اليه
 فيوجه المنع **والا اي** وان لم يكن الطعن والمنع انما هو لما ذكره **فليفت**
يتصور ان يصدر عن ائمة الاعلام **المنع عما هو** من العلوم الشرعية
اصل الواجبات **واساس المشروعة** واشرف العلوم ورئيسها كافتقار
 بيانها في العادة فحده من الفن ذكر تعريفه وموضوعه وقايدته ومقتضاه
 ومسايله اجمالا ووجه تسميته واستمراده ومدونه ونقوله لا بد من فهم
 الدرس الثمانية لزيادة استنبصار الطالب فاما المرتبة

صد
لما تقدمت عليه

من غوامض المتكلمين
 التي لا غنى عنها بل منها ما هو من فروع
 الكليات هذه او لكن ما يقتضيه من غوامض الفلسفة

الحكا

والغائب والموجود ووجه التهمة فقد تقدم بيانها واما استدلاله
فمن الكتاب والسنة والجماع والامور البعينة واما تقريره فهو
علم مقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها
ودفع الشبهة عنها وقال شارح العلم بالعقائد الدينية عن
الدلة البعينة وموضوعه المعلوم موجودا كان او لا مر حيث
يتعلق به اثبات العقائد المذكورة تعلقا قريبا او بعيدا وسائلا
اجمالا القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية والامور المتعلقة
بذلك فيكون مباحث العلم والنظر وغيرها على هذا من اجزائ الفن
وان كان بعضه بمنزلة المبادئ لبعض الاخر ولا يخرج عن الفن الا
المقدمة المذكورة وهو مذهب الموافق وظاهر عبارة لا يكثر والظاهر
ميل الشارح الى خلافه **ثم لما كان مبني علم الكلام على مبادئه على**
الاستدلال بوجود المحررات المشاهدة المصنوعة على
وجود الصانع تعالى وتوحيده واقفاله على ما ياتي في تقريره وفي
هذا الكلام قسامح اذا استدلال المذكور من اقسامه مقاصد العلم
فكيف يلهو بمبني عليه وبما التي على التي يقتضي الغاية وان لا يكون
المبني عليه من المبني الا ان هذه المسئلة لما كانت اهم مسائل هذا
العلم وكان شاملا ما عداها عليها عدم مبني عليها وان كانت
هي منه او يجب ان الاستدلال بفعل المستدل وهو غير المسئلة
والكلام مبني على ذلك **ثم بعد الفراغ منها** اي من هذه المباحث
الشرعية المتعلقة بالصانع فمع وصفاته او الضمير للمصفات
والافعال او المحررات من حيث تعلقها التي يستدل بها عليها

والمرجع

في

والمرجع واحد يستقل **الى سائر السبعين** الكلامية اي جميعها وغلط
الحري من استعمال سائر بمعنى الجميع وانما هي بمعنى الباقي وقوله
صلوات الله عليه وسلم لغيلان حين اسلم وتحت زوجهات كثيرة امسك ايضا
وفارق سائرهن اي باقتهن وتعقبه بعضهم بانه مشترك لفظي
بين الباقي والجميع فتصوب قوله فقدم سائر الحاج واستوفى سائر
الخارج ثم جواب لما **ناسب تصدير الكتاب** وهو هذا المختصر
المسبي بالعقائد **بالتيه على وجود ما يشاهد من اجزاء العالم**
من الاعيان التي قيامها بذاتها والاعراض القائمة بتلك
الاعيان والشيء ايضا على تحقيق العلم اي تلك الاعيان والاعراض
المشاهدة لانه لما كان المبني على الاستدلال المذكور ولا بد فيه من وجود
هذه المعنوعات ثم وجه العلم وتحقيقه بوجودها ناسب ان يصدر الضعف
تكماله بالتيه على ذلك **ليتم صلة ذلك** اي بوجود ما يشاهد ويتحقق
العلم به **الى معرفة ما هو المقصود اهم** في هذا العلم من وجود الصانع
تعالى ووجوبه وتوحيده وصفاته وافعاله بواسطة الاستدلال المذكور
على ما سيفصل فيه ويبين ان ثبوت الله تعالى وجهه فقال الامام الخليل
الغضنيري رحمه الله في صدر المقصود من كتابه هذه اعلى وجه التبيين المذكور
قال اهل الحق وله اطلاق احدها **اي من الاسماء الحسنى الثاني**
الديون والمطالبات يقال له قبله حق الثالث العظيم الثالث
ومنه حتى تجاء الحق وهو بقاء حرا **وتحده المعنى** يطلق على المنزلة
كما يطلق عليه اليقين ايضا الرابع ما وقع التقدير به ههنا
والمراد باهله ائمة هذه العلم ان كان المقول كل الكتاب ثم وغيرهم

ان كان الحكمي يقال انما هو مخصوص هذه المقالة التي هي حقايق
الاشياء ثابتة **وتلوي الحق الحكم المطابق للواقع** والحكم يقال
على الخطاب كالايجاب وصفة الفعل كالواجب والحكمة وقضا القاضي
واسناد امر الى امر ايجابا او سلطا وادراك ان النسبة واقعة اوليت
بواقعة ويقال في الاصل على الفصل واليق مطلقا والظاهر ان المراد
به حكمنا اسناد المذكور ثم هو في تعريف الحق بمنزلة الجنس والباقي
تصل عما يقابله وهو الباطل والحق انما يطلق **على القول والعقائد**
والادبيات والمذاهب فيقال هذا القول حق وكذا البوابة اطلاقا
مجازيا باعتبار اشتغالها اي القول والعقائد والادبيات والمذاهب
على ذلك الحكم المطابق من اطلاق الجوز واورادة الكل وينبغي ان يكون
المراد من الاستعمال المذكور مطابقا للعقل سواء كان من شمول الكل
للجزء او لا اذ لا يكون الحكم الذي هو اسناد او انتفال المنفعة او كيفية
لها جزء من القول او الدين المعروف بالوضع الالهي السابق له في
العمل باختيارهم المجهود الى الخير بالان **ويقابل الباطل** فيفسر
بالحكم الذي لا يطابق الواقع ويطلق على ما ذكر باعتبار الاشتمال
المذكور **واما الصدق فقد شاع** اطلاقه في القول خاصة والظاهر
ان التخصيص انما يكون حيث شيع استعمال وان الصدق يعم اطلاقه
على ما يطلق عليه الحق وان قل استعماله فيه لا يرد انه يقال للمخلص
في عبادة الله انه صادق فيها **ويقابل** اي الصدق **الكذب** فقد شاع
استعماله في القول خاصة ويقال للمركب بعبادته كاذب واشارت قوله
وقد يفرق بينهما اي بين الحق والصدق الى وحدتهما بالان واختلافهما
بالاعتبار

بالاعتبار كما في الايجاب والوجوب فهما واحد من حيث المطابقة
بين الحكم والواقع المعتمدة مفهوما للحق ويغترقان **بان المطابقة**
تعتبر في الحق من جانب الواقع وهو الحكم الذي طابقت الواقع وتعتبر
في الصدق من جانب الحكم وهو الحكم المطابق للواقع فقد ما لواحدة
الحكم مطابقة للواقع اي مطابقة حكمه له ولا يقال لا فرق
في باب المفاعلة بين هذين الاسنادين لانه مسلم بالنظر الى حاصل
المعنى لا بالنظر الى اعتبار الفاعلية والمفعولية المختلف باختلاف
الاسناد والمركب انما هو الاختلاف بالاعتبار وانما اعتبر من
المطابقة في الحق من جانب الواقع من حيث انه لا يقال اولية
على الامر المحقق في الخارج ثم يقال ثانيا على الحكم بواسطة المطا
فكان لا نسب ان يكون الفاعل هو المتطور اليه او لا واما اعتبار
اي الفاعلية من جانب الحكم في الصدق فمن حيث ان منظره الذي
موقوف شاع استعماله فيه وفروصه بمطابقة للواقع
ويفرق بين الباطل والكذب بان عدم المطابقة تعتبر
في الباطل من جانب الواقع وفي الكذب من جانب الحكم **معنى صدق**
الحكم اي يكون الحكم صدقا اذ الحكم يوصف بكونه صدقا او حقا وباطلا
وكذا يقال لمطابقة يوصف بالاولين وعدمه يوصف بالآخرين فالحكم
معنى كون الحكم صدقا **مطابقة للواقع** فاعلمها والواقع مفعول
ومعنى حقيقتها اي حقيقتها الحكم **مطابقة الواقع اياه** فالواقع
الفاعل والحكم المفعول ومبنى ذلك ما سبق من الفرق الاعتبارية
فلهذا فرغ بالفا ومقول القول **حقايق الاشياء** اي ماهيات الموجودات

فان في نفس حقيقة الوجود في الخارج **حقيقة الشيء** **ما به** ذلك **الشيء**
 هو **ما به** يكون ذلك الشيء والمنفصلان كلاهما والامر للشيء والوجه
 هو الاول اذ هو معنى قولهم لكل شيء حقيقة هو **ما به** معنى حقيقة الشيء **ما به**
 تقوم به هي مجموع مقوماته ان كان مركبا والعبادة الاولى اذ
 لتوحيها البسائط مقومات الشيء التي هي حقيقة **كالحجر** **والنار**
 فانها جميع المقومات **للانسان** اي جميع ذاتياته وبها يكون حده العام
 المتأخر وبها تكون الحقيقة الإنسانية هي حقيقة الانسان واعلم ان ذلك
 انما هو على سبيل التمثيل والفرق والافال الفرق بين الالهة والاعراض
 العامة وبين الفصول والخواص في نفس الامر من الامور الخاصة ومن ثم
 صرح ارسطو وابو علي بصعوبة التحديد وصق للمفسرين ان لا تذكر
 الحقيقة الا بالكشف فالمفروض ان ما به الانسان انسانا هو الحيوان الناطق
بخلاف مثل الضاحك والكاتب للانسان من الامور الخارجة عن حقيقة
 القارضة له وان كانت من خواصه اللازمة **فما يمكن تصور الانسان**
 بالكنه **بدونه** اي بدون تصور ذلك المعبر عنه بما **فانه** اي بما يمكن
 تصور الانسان بدون تصور **في** الامور **الموارض** للحقيقة الإنسانية
 الخارجة عنها فلا يدخلها فيها والامور الداخلية لا يمكن التصور بدون
 وقد اعترض على تعريف الحقيقة بصدقها على العلة الخارجية اذ لا يكون
 الشيء والجواب ان الضاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به الشيء هو هو
 وان الحقيقة تعقل مع قطع النظر عن الوجود **وقد يقال في** تحرير الفرق
 الفرق بين الحقيقة والهوية **ان ما به** الشيء **هو** المحمول
 تعريف الحقيقة التي سابقا هو **باعتبار** **لحقيقة** في الخارج في ضمن الاشخاص

ما به الشيء هو كانه غير قابل
 للشيء ولا يفتقر الى شيء

انه لا وجود

اول وجود الحقيقة في الخارج **ما به** التبين والتشخيص **حقيقة** **فقر**
 به الحقيقة من هذه الحقيقة ثم الظاهر ان هذا التحقق هو معنى كون الشيء
 الطبيعي موجودا في الخارج والتحقيق انه لا وجود للكل مطلقا منطقيا
 او عقليا او طبيعيا الا في الذهن وان المقومات الموجودة في الخارج
 لا بالنظر الى الشخصيات في ضمن الاشخاص امثال متشابهة اذ لا يمكن
 كون الحيوان المتبين بالشخص كليا للقطع باتساع قبول المعاني شخصيه
 للشركة وانما العقل يوجد له امثال بواسطة تشابهها التام وهي في نفس
 الامر مركبة **وما به** الشيء هو هو **باعتبار** **لشخصه** **لشخصه** والفرق ان
 ان الحقيقة تطلق بالنظر الى الوجود في الخارج لا بالنظر الى الشخصيات
 وان كان لا بد منها في التحقق بخلاف اطلاق الهوية المنطوق به الى
 نفس الشخصيات وقد يراد بالهوية الشخص وقد يراد به الوجود الخارجي
وما به الشيء هو هو **مع قطع** **القطع** **عن ذلك** **التحقق** **والشخص** **ما به**
 يقال ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال مما هو كما ان الكمية ما به
 يجاب عن السؤال بكم هو والحاصل ان ما به الشيء هو هو اذ اعتبر
 لا بالنظر الى شيء سمي ماهية واذا اعتبر مع التحقق سمي حقيقة واذا
 اعتبر مع الشخص سمي هوية والماهية على هذه اهم منها مطلقا ان
 كان المراد من الشيء في التعريف الوجود فلا تصدق الماهية على الامور
 الاعتبارية الا اذا حمل الوجود على ما به الذهن فنقسم الماهية اذا
 الى الحقيقة والاعتبارية فالحقيقة مستغنية في ثبوتها عن العقل
 والاعتبار بخلاف الاعتبارية التي لا تثبت كما ورا اعتبارا للمعتبر
 وتعقله **والتي عندنا** اصل السنة والجماعة هو **الوجود** **الخارجي**

لنفرضهم بنفي الموجود الذهني وقيل الموجود مطلقا وهو التحقق اذ لابد
 من ثبوت الكليات والمفاهيم ونحو ذلك مما لا وجود له في الخارج بدليل
 اثبات احكامها بالانفكاك واثبات حكم ما لا يتصور له محال تنقية
 ثبوتها في الذهني وهو المراد من الوجود الذهني الذي هو منزلة
 العقل للوجود الخارجي يسمى هذه احوالها راجيا وعينيا واصيلا وذلك
 ذهنيًا وظاهريًا او غير اصلي واثبات الصور الذهنية مما يكاد يقتضي
 به ثبوت العقل ونحوه ان انكار الوجود الذهني بمنزلة انكار
 الضروريات واثبات بقوله عندنا الى خلاف المعتزلة يقولون ان
 العدم الممكن شيء وليس الخلاف ههنا في مجرد المطلق اذ في العقل
 انما امرنا اذا اردناه ان نقول له كن ويقال في اجتماع المنهيين
 مثلا هذا شيء محتج وانما النزاع في ان العدم الممكن هل هو شيء ام لا
 ثابت متقرر في الخارج حال كونه منكفا عن الوجود العيني ام لا
 فتفاء الاشارة الى الماتريدية وبالحكماء واثبتة ظهور المعتزلة وقد
 وقع اختلاف ايضا في اطلاق الشيء من حيث اللغة فهو عند الحقيقة
 في الوجود مجاز في العدم وضمن المعتزلة حقيقة في العدم موجودا
 كان او معدوما فهنا خلافات الماتريدية في شئيتية العدم الممكن
 على الوجه المتقدم بيانه ومن بحث كلاي والثانية في الاطلاق
 والاستعمال وهو بحث الحوي **والثبوت والتحقيق والوجود والكون**
 معناها واحد لها **الفاظ مترادفة والثابت والتحقيق والموجود**
 والكان والشيء كذا لكن **معناها يدعي التصور** يجعل اول توجهه
 الفكر فهو مستغن في حصوله من الكتاب بحجج اورس وان كان بعض
 اظهر

اظهر في الدلالة على المعنى من بعض ثم البداية على ارادة الثبوت
 بالنسبة الى الخارج فاما مرة وعلى ارادة ما لا يتصور له محال تنقية
 نظر وكون هذه الالفاظ مترادفة غير مانع من استعمال بعضها
 في معنى اخر تجوز او بالاشتراك اللفظي كلفظ العين يرادف
 لنظير الذهب وما هو مشترك لفظي فاذا قلنا مثلا المعنى يتحقق
 او ثابت صح الخال مع ان المعنى عدمي **فان قيل** اعترض على قوله
 حقايق الاشياء ثابتة بالنظر الى حاصل المعنى حيث كان التحقق
 والثبوت واحدا **فالحكم بثبوت حقايق الاشياء** يجعل حقايق
 موضوعا وثابتة محولا **ليكون لمواضع** غير مفيدة اذ هو من عمل الشيء
 على نفسه ويستتبط لصحة الحمل التقاير والتغاير ههنا فهو **معتزلة**
فاننا الامور الثابتة ثابتة اذ مفهوم الموضوع هو عينه
 مفهوم المحمول في كل من التركيب واذا اشتمل التقاير المشترك
 لصحة الحمل انتفت صحة الحمل كان التركيب لغوا ولا ترد ذكر الغير
 لارض فانه انباء اللفظ مرادفة لاجلي لغيره لا بدون حمل
 عليه لانه من باب التصور والحمل من المصدق **قلنا** في الجواب
 عن ذلك **المراد** من لفظ حقايق الاشياء **ما تعتقده حقايق الاشياء**
وما نسميه من ذلك **الاسماء الجسمية من الانسان والفرس والسماء**
والارض ما مدلول الحقايق المطابق الذي هو الامور الموجودة
 او الثابتة على ما تفرافقا لمقتضية في قوة قولك السميات
 بهذه الاسماء **امور موجودة في نفس الامر** كما هو عندنا وفي اعتقادنا
 او الامور التي نعتقد ثبوتها ثابتة واعتقادنا في ذلك مطابق للواقع

واذا كان كذلك فقد حصل التباين بين الجزأين لأن المراد بالوجود
الذي لا يتغير المراد بالوجود بالجموع لأن الحقائق كلها إنما استعملت بالنظر
إلى الاعتقاد المذكور والنسبة وذلك هو معناها المراد منها
بما لا يخفى أن يحمل عليها مدلولها الأصلي وهذا **البيان واجب**
الاعتقاد فانه إذا أخذ لفظ واجب الوجود من حيث
الاعتقاد والسمية لا من حيث مدلوله المطابق الذي هو الوجود
فإنه لا يمتنع الوجود إلا ولا وبه أساع الحكم بأنه موجود **وهنا** أي
قولنا واجب الوجود موجود **كلام متعب** ٢ ريب في إفادته في
لغة هذا الحمل بل **ربما يحتاج** هذه اللام **إلى البيان** أي بيان ثبوته
وتقريره بدليله لأنه نظري وكيف لا وهو أصل جميع المطالبات الكلامية
ومبنى التوحيد ولو أخذ لفظ الواجب مدلوله الأصلي لما صح الحمل ولما
أفاد شيئا فضلا عن احتياجه إلى البيان إذ لم يذكره في تلك الوجود
موجود بل دون ذلك لمن أعثر ويحمل أن يكون المراد بهذا الإشارة
إلى قضيتي حقائق الأشياء ثابتة وواجب الوجود موجود والتوجيه
الأول أولى لما لا يخفى فتقولنا حقايق الأشياء ثابتة **ليس مثل ذلك**
الثابت ثابت إذا أخذ كل من جزئيه مفهومه المطابق لظهور كونه
والحال ما ذكره لغوا والافلوحة لفظ الساتية الأولى باعتبار
معنى آخر كما تقدم بيانه لم يكن لغوا **لا مثل قوله** أي ابن الخيم
الشاعر **أنا أبو الخيم** أي أنا المشهور بهذه العلم بين البلخا
والشعرا وأنا أنا كما يقال لمن أتى بما يعجز عنه غيره أنت على سبيل
المدح **وشعر شعري** علي ما ثبت في القوس من جزالة وبلاغة

والنجم

والنجم لم يخل منه النظام ولم يغيره عن سنن البراعة خروف
اللبالي والأيام العبر ذلك من المعنى اللائق بهذه المقام فنبه
المماثلة بالنسبة إلى الثابت ثابت طالما التوجيه الذي هو مفيد
وأما بالنسبة إلى قول أبي الخيم فمن حيث أنه وإن أفاد في الجملة إلا أن
فائدة ليست من المقاصد الأصلية وط من المطالبات العلمية وإنما من
المسائل الخلافية بل هي نكتة أدبية ولطيفة بياضية وقد أوردنا
عليه بالاجتناف ومنهم بعضهم أن معنى قوله ربما يحتاج إلى البيان قبل
أن يحتاج تعويلا على أصل معنى ربما والمراد أنه لا يحتاج قولنا
حقايق الأشياء ثابتة إلى بيان مدلوله وبيان كونه مفيدا لكونه
بين الغاية الأصل بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصدة وإن
قوله وإن قوله مفيد ينظر إلى قولك الثابت ثابت لأنه غير
مفيد وقوله ربما يحتاج إلى البيان ينظر إلى قوله وشعر شعري
لأنه يحتاج إلى بيان الغاية حقايق الأشياء ثابتة مفيد لا يحتاج
إلى بيان كونه مفيدا والثابت ثابت غير مفيد وشعر شعري
يحتاج إلى بيان فائدة ولا يخفى ظهور الغاية في قوله وشعر شعري
شعري وإن قوله ربما يحتاج إلى البيان تأكيد لكونه مفيدا أي
أن فائدة نظرية تحتاج إلى بيان صدقها بالمدليل فضلا عن كونه
مفيدا في الجملة فإني يكون لغوا وهذا المستقيم بالمقام مع احتمال كون
ما ذكر مراد **أو تحقيق ذلك** المعنى الذي حصل به الجواب عن
الاعتراض المذكور **أن الشيء** الوجود باحد الوجودين **قد يكون**
له اعتبارات مختلفة واختلافها بحسب اعتبار المعتبر وتعلقه

واذا كان كذلك **يكون الحكم عليه** اي على ذلك الشيء باعتبار مخصوص
بشيء اي بمفهومه **بالنظر الى بعض الاعتبارات** المختلفة المتعلقة
 به وهو ذلك الاعتبار والمخصوص الذي اخذ به ذلك الشيء دون
 البقية من تلك الاعتبارات المذكورة فيكون الحكم على الشيء بشي
 مفيد بالنظر الى اعتبار اخر منها وتمام بيان ذلك وتحقيقه
 بالمثل **كالانسان** الذي هو الحيوان الناطق **اذا اخذ من**
حيوانه جسم اي باعتبار جزء مفهومه او الجسم جزء الحيوان
 الذي هو جزء الانسان فاذا اخذ من حيث كونه جسم فاقطع مع
 قطع النظر عن كونه حيوانا او باعتبار انه جسم **ما** من الاجسام مع قطع
 النظر عن كونه جزءا منه **كان الحكم بالحيوانية** اي يكون حيوانا **مفيدا**
 لتحقيق شرط الصحة الذي هو التقاير بين الجزئين او الجسم غير الحيوان
 بل اعم منه فهو جديده وكذا الواحد من حيث انه جزء او الجسم
 غير الكل وبالعكس وانتفا المقارير بينهما اما باصطلاح خاص
 وياتي بيانه ان شاء الله تعالى وكذا اذا اخذ باعتبار كونه حيوانا
 كان الحكم عليه بالناطقة مفيدا **واذا اخذ الانسان من حيث**
انه حيوان ناطق وهو تمام مفهومه **كان ذلك** الحكم عليه
 بالحيوانية او بالناطقة **لغوا** غير مفيد لان المحمول اذا ما خور
 في الموضوع فهو مستفاد منه فاي يفيد حله عليه وهو تحصيل
 الحاصل وكذلك الموصوف قد يوجه مع قطع النظر عن صفته
 فيصح حملها عليه الى غير ذلك من الاعتبارات والاضابط
 ان جهة الاعتبار هي مبينة صحة الحمل وفائدة في القضايا

ان الحكم بالحيوانية
 لا يقتضي اعتبار
 كونه حيوانا
 بل يقتضي اعتبار
 كونه جزءا من
 الحيوان

فاذا

فاذا اخذ الموضوع باعتبار معنى ما من المعاني المتعلقة به كذا
 الموضوع على وجه مسوغ لذلك اخذوا كان ذلك اخلا في مفهومه
 او لا محمل اي لغير ذلك المعنى عليه ولا يصح حمل ذلك المعنى الذي اخذ
 باعتباره عليه ولا محمل بعضه لعدم الفائدة بخلاف ما اذا اخذ
 الموضوع باعتبار بعض المعنى حيث يصح حمل كل عليه حصول الفائدة
 فليتامل هذا او ذهب بعضهم الى ان لفظ الاشياء في قوله **حقايق**
 الاشياء اذ اهل على المعنى المجازي الشامل للمعنى لا يتوجه السوال اصلا
 وفيه نظوا لو طرح لفظ الاشياء على المجازي لكان السوال
 متوجها لان محل الاشكال محل الثبوت على مدلول الثبوت وهو الحقايق
 فان قيل يعني حقايق الاشياء الحقايق التي هي الاشكال فيوجه
 الكلام اذ قلنا على المتزل فالسوال متوجه بالنظر الى الاطلاقات
 الكيفية والحمل على المعنى المجازي هو انه يحتاج الى المقارن
 ولما كان ثبوت الحقايق هو الاستدلال على اول المقاصد
 الكلاسية والمكن الاستدلال بها والتزوا في يدون العلم الثابت
 بها فبما على ذلك بقوله **لا العلم بها اي بالحقايق** المذكورة **من تصورات**
 بالكتاوب وانه اذا احتاج اليه التصور الذي يسوغ نفع الحكم المطلوب
 فهنا **من التصديق بها** اي بوجودها **من التصديق باحوالها**
 من الجوهرية والعرضية والتغير والتغير مما لم يمتدخل في الاستدلال
 على صدقها الذي هو مبني الاستدلال على المطلوب وقد تم التصديق
 بوجودها على التصديق باحوالها مبناه ثم وجود الحقايق
 من صلة لحوالها عند من يجعله من عوارض الماهية **متحقق**

بالكيفية اي ثابتة ونكتة العدول التغير والتناسب اذا المناسب ان
يقول حقايق الاشياء ثابتة دون متحركة وان يقول العلم
بها متحقق وانما هو التصور وافرد التصديق لان التصور يختلف بوجهه
فبعضه بالكنه وبعضه بدونه الكنه مختلف ايضا بخلاف التصديق
اذ متعلقة ههنا وجودها الميضي وهو واحد ايضا التصور
متغير بنفسه والتصديق بالكون فتناسب ان يخفف بالافراد واللام
في العلم استغراق الافراد النوعية من التصور والتصديق اي العلم
بها بنوعيه ثابت **وقيل الراد العلم بثبوت** من قوله العلم العلم **بثبوت**
اي بوجودها الخارج وهو معنى التصديق بها على ما سبق
بيانه من باب حذف المضاف **للقطع بانه لا علم** لخلق جميع الحقايق
وهذا انما قيل لتقدير الثبوت ببيانه ان الحمل على الظاهر متعذر
من حيث ان الجمع المضاف ظاهره الاستغراق والعلم بجميع الحقايق
لا يفي به القوي البشري قطعاً فاهتم الى الحمل على غير الظاهر تقدير
ما يناسب المقام وهو الثبوت اذ الاستدلال على المطلق يتوقف
على ثبوت الحقايق في نفسها وعلى ثبوت العلم به لك الثبوت
وهو الفرض المنبئ عليه كما سبقت الاشارة اليه واذا كان مبني
الايراد كون الحقايق التي هي مرجع التمييز في قولهم بها الاستغراق
حسب الظاهر فطريقة دفعه قوله **والجواب ان الراد** من قولنا
حقايق الاشياء ثابتة **الجنس** لا الاستغراق فيصدق ببعض الحقايق
والاجتهاد الى تقدير الثبوت على ان العلم بثبوت جميع الحقايق متعذر
ايضا فلا يدفع الاشكال بتقدير الثبوت الى الحمل على الجنس ايضا حيث

وغيره

تغير

تغير ذلك في الوجهين فرعاية الظاهر بعدم تقدير الثبوت اولي ولا
يقال بتغير تقديره للتنبيه على الغرض المذكور لانا نقول قد تقررت ان
المراد تعلق العلم بها بنوعيه من التصور والتصديق ولا يفتى
للتصديق بها الا التصديق بثبوتها وذلك لان في المقصود قلا
قاعة الى التقدير ومجربهم كون المراد الاستغراق على معنى تعلق العلم
بجميع الحقايق على الاجمال اميلا الى ان المنقذ وانما هو العلم بجميعها على
التفصيل وفيه ما لا يخفى من المراد عين ما يشاهد منها لانه اقوى في
الاستدلال **ردا على القائلين** من طوائف الملاحدة والمبطلين
بانه لا ثبوت لشي من الحقايق مطلقا في الوجود الخارجي وهم طوائف
السوفسطائية **ولا علم بثبوت حقيقة** شي **ولا علم بعدم ثبوتها**
وهذه مقالة للاذرية تنجم على ما سيذكر والمعنى ان المراد انما
هو الجنس لان المقام للرد على تفاوت الحقايق والعلم بها والعلم
بالبعض كاف في ذلك فلا داعي الى الاستغراق **خلافا للسوفسطائية**
الذين كالانعام بل هم اضل اذ الظاهر من احوال الهائم اذ اكد ثبوت
كثير من الحقايق وهم اصناف **فان منهم من ينكر حقايق الاشياء**
مطلقا خارجية كانت او ذهنية هو هرية كانت او عصرية **وزعم**
انها اي الحقايق **او عام** اي امور متوهمة **وخيلان** اي تخيلان
باطلة لا تقر لها ولا ثبوت وهي ينتمون علمهم بذلك امر لا
موضع نظره **ومعناوية** سموا به لك لعنادهم بانكار الضرورية
وحجج المتيقنات **ومنهم** السوفسطائية **من ينكر ثبوتها**
اي الحقايق في الخارج **ويزعمونها** في الثبوت تابعة للاعتقاد

تخلان العنادية يفتونها بالنسبة الى الخارج والى الاعتقاد
وهو لا يفتونها بالنسبة الى الخارج كالعنادية ويثبتونها بالنسبة
الى الاعتقاد **فمنهم** يقولون **ان اعتقدنا الشيء المنصور كما بنا**
ما كان جوهر الجواهر هو واعتقدناه **عرضا فمعرض هو**
قد يافتهم احوال فمحدث او ثابتا ثابتا او متغيرا فمحدثا
بالمؤثر في كون الشيء هو هو او عرضا او قد بما او حادثا اما هو
الاعتقاد وعلى هذا فينقلب الجواهر عرضا والقديم حادثا
والموجود معدوما وبالعكس ولا تضاد بين الاشياء ولا
تناقض الا بالاعتقاد فيكون الشيء موجودا معدوما في وقت
واحد بالنسبة الى الاعتقادين من واحد او اثنين **وهم العندية**
ووجه التسمية اسناد الاشياء الى العند عندهم **وسمهم من فكر**
العلم بتيقن الشيء واثبوتته فيكرثبوت الشيء بالنسبة الى الخارج
وفاقا للعنادية والعندية ويكرثبوتته بالنسبة الى الاعتقاد
خلاف للعندية ويكرثبوت العلم بشي مطلقا فممكن ان
او اثباتا خلافا للطائفتين اذ ظاهرا قول العنادية ثبوت
العلم بتيقن الحقائق مطلقا وظاهرا قول العندية بتيقن بان
الحقائق تابعة للاعتقاد هذا فهمه بعضهم والوجه ان
هو لا يثبتون الحقائق ولا يفتونها لانهم يفتون العلم
بثبوت الشيء او بانتهايه ويتوقفون فلا يثبتون ولا يفتون
فلا علم لهم ولا اعتقاد ولهذا كان المزمع ههنا في قوله **ويزعم**
معنى القول اي **ويقول انه شاك وشاك في انه شاك وعلم**

جوا إلى ما لا نهاية فينتهي إلى الجرم بشي ولا إلى ترجيع أملا ولا يثبت علما
 بشكل ولا شك في علم ولا شك في شكل **أدوم الأدرية** المنكرون
 للعلم والديانة مطلقا المنسوبون إلى لا أدري **لنا** في الاستدلال
 على ثبوت الحقائق **تحقيقا** أي اثباتا المطلوب بالنظر إلى الواقع
 بالنظر إلى الزام الخصم وإن كان فيه الزامه والفرق بين الدليل
 الحقيقي الذي لا بد فيه من بيان صدق مقدماته إذا المنظور إليه
 فيه تمامه بالنسبة إلى الواقع فالدليل الحقيقي لنا ههنا **لنا**
نحزم وننتقن **بالضرورة** الحاصلة لنا **بثبوت بعض الأشياء**
 المتنازع فيها **فقد ثبت** ضرورة لا واسطة بين الثبوت والنتيجة
 ولا يقال عدمه بواسطة ممنوع إذ يجوز أن لا يحكم على الأشياء
 بنفي ولا اثبات كما فعل اللا أدريّة لانا نقل المراد ههنا أن
 الأشياء إما أن تكون ثابتة في نفس الأمر ومنفية ولا واسطة
 بينهما كما هو ظاهر وما ذكر من الواسطة فانما هو بالنظر إلى الناظر
 فيها **وإن تحقق** فيها كما هو مدعى الخصم **والمحال أن النفي حقيقي**
من جملة الحقائق المنعشة الكلية على رأية **لكونه** أي النفي
نوعا من الكم لأنه يتنوع إلى الإيجابي والسلي والحال أن الحكم
 نوع من الحقائق وما كان قسما من شي يتوقف من لوازمه
 قسما من ذلك الشيء الآخر فيكون النفي من الحقائق فقد
ثبت شي من الحقائق في الجملة **فلم يقع** فيها **على الإطلاق**
 إذ ثبوت بعضها منافض لنفيها بتمامها وهذا دليل
 على الزام أي "أدعيها تسلم صحة النفي وثبوتها **ولا يحق** أي هذا
 ويكون هذا الدليل الزاميا جلا في الحقيقي

[illegible]

الا لزام **انما يتم على القنادية** من السوفسطائية اذا لم يتقوا لهم
 ثبوت في كفايتي بخلاف العندية القائلين بان الثبوت
 والمنقوتان لا اعتقاد وان مذهب كل طائفة حق بالقياس
 اليهم والخصومهم بالقياس لما في نفس الامر فلا يتم الزامهم بثبوت
 الشيء بالنسبة الى الواقع الا انه ربما يتم الزامهم باثباتهم للاعتقاد
 وهو ايضا من الكفايتي لكن قولهم بان الكفايتي تابعة للاعتقاد
 ظاهر في اثباتهم بغيرها بالنسبة الى الواقع فيتم الزامهم كالعنادية
 ايضا واما اللاادرية فلا يوجب عليهم الا لزام بحال اذ من الحال
 الخاف من لم يلتزم بثبوت شيء ولا نفيه مطلقا وهما مثل طريقة
 من الطايقين العنادية والعندية لما في كلام كل منهما من
 المناقض بخلاف اللاادرية **قالوا** السوفسطائية القائلون
 في الضروريات والنظريات باورها **الضروريات** وهي البتة كما
 وتسمى ايضا اوليات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بغير تدبير
 طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنى وان العشرة اكثر من الواحد
 وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والحكم الواحد لا
 يكون في آن واحد في مكانين والشاهدات وهي قضايا يحكم
 بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات او الباطنة
 وتسمى وجدانية والحسيات كالحكم بان الشمس بيضاء والناجاة
 والصوتان جامدان والماسيال والوجدانية منها ما تجدد بنفوسنا
 كشعورنا بدائنا ووجودنا ومنها ما تجدد بواسطة الالات
 الباطنية كالحكم بان الواحد نصف الاثنى وان العشرة اكثر من الواحد

بان لنا جوعا وعطشا وشعبا ورثا وخوفا وغصبا وحزنا وفرحا
 والفطريات وتسمى قضائيا قياسا لما فيها من قضايا يحكم بها
 العقل بواسطة اقبسة لازمة لنسوة الطرف من الحكم بان الاربع
 زوج لا تقسمها بمقتضى وبين والمجربات وهي قضايا يحكم بها
 العقل بواسطة حدس قوي يحصل التجربة كالحكم باسكال الصعود
 للنسوة لتكرار المشاهدة والحدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل
 بواسطة حدس قوي يحصل به اليقين بواسطة مشاهدة العين
 كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وايدى من تكرار المشاهدة
 كما في المجربات والفرق ان في المجربات معلوم الوجود غير معلوم الماهية
 وفي الحدسيات معلوم الوجود والماهية معا والحدس سرعة الانتقال
 من المبادي الى المطالب بدون الحركة فان انتقال الذهن فيه اشد
 بخلاف الفكر فان الانتقال فيه بالحركة وهو زمانية والوحيات
 في المحسوسات يتوافق العقل الوهم على الحكم بان كل جسم في جهة
 بخلاف حكم الوهم في غيرها كحكمه بان كل موجود في جهة فانه كاذب
 قطعا ومنهم من قدح في ضرورة المجربات والحدسيات والمؤاخذ
 والنظريات فجعلها نظريات ومنهم من جعلها بين الضروريات
 والنظريات ومنهم من منع كون المجربات والحدسيات من اليقينية
 والسوفسطائية قد هووا في الحيات والاوليات التي هي اجلا البعد
 فقالوا للضروريات على اعتقادكم المعلومات المستغنية في
 حصولها عن النظر **منها** اي من جملة الواعها **حسيات**
 وتقدم بيانه **والحدس** بانواعه **تدني** اي يتحقق غلط فقد

انما يتم على القنادية
 من السوفسطائية
 اذا لم يتقوا لهم
 ثبوت في كفايتي
 بخلاف العندية
 القائلين بان
 الثبوت والمنقوتان
 لا اعتقاد وان
 مذهب كل طائفة
 حق بالقياس
 اليهم والخصومهم
 بالقياس لما في
 نفس الامر فلا
 يتم الزامهم
 بثبوت الشيء
 بالنسبة الى
 الواقع الا انه
 ربما يتم الزامهم
 باثباتهم للاعتقاد
 وهو ايضا من
 الكفايتي لكن
 قولهم بان
 الكفايتي تابعة
 للاعتقاد ظاهر
 في اثباتهم بغيرها
 بالنسبة الى الواقع
 فيتم الزامهم
 كالعنادية ايضا
 واما اللاادرية
 فلا يوجب عليهم
 الا لزام بحال اذ
 من الحال الخاف
 من لم يلتزم
 بثبوت شيء ولا
 نفيه مطلقا
 وهما مثل طريقة
 من الطايقين
 العنادية والعندية
 لما في كلام
 كل منهما من المناقض
 بخلاف اللاادرية
 قالوا السوفسطائية
 القائلون في
 الضروريات
 والنظريات
 باورها الضروريات
 وهي البتة كما
 وتسمى ايضا
 اوليات وهي
 القضايا التي
 يحكم بها العقل
 بغير تدبير
 طرفيها كالحكم
 بان الواحد نصف
 الاثنى وان العشرة
 اكثر من الواحد
 وان النقيضين
 لا يجتمعان ولا
 يرتفعان والحكم
 الواحد لا يكون
 في آن واحد في
 مكانين والشاهدات
 هي قضايا يحكم
 بها العقل بواسطة
 الحواس الظاهرة
 وتسمى حسيات
 او الباطنة وتسمى
 وجدانية والحسيات
 كالحكم بان الشمس
 بيضاء والناجاة
 والصوتان جامدان
 والماسيال والوجدانية
 منها ما تجدد بنفوسنا
 كشعورنا بدائنا
 ووجودنا ومنها ما
 تجدد بواسطة الالات
 الباطنية كالحكم
 بان الواحد نصف
 الاثنى وان العشرة
 اكثر من الواحد

مهننا لبيت للتقليد لأن الحسن يغلط **كثيرا** والحق البصري **كالأحوال**
 الذي يقصد الحول تكلفا إذا الخلق متمر على الصواب في الخلقة
بصرى الواحد بالخص **اثنين** والسبب في ذلك انخراق العصبين أو
 احدهما أو التوريب واحد كما إذا كان على سطح الرمي خطوط مقلوبة
 خارجة من مركزها إلى محيطها برزت تلك الألوان لونا واحدا
 محترجا منها عند سرعة دورانها لأن النفس لا تتمكن في ذلك
 الزمان القليل من تمييز بعضها من بعض عند وقوع الشخاع
 البصري عليها فتراه لونا واحدا ومن غلط الحسن البصري السليم
 حكمه على الظن بالكون وهو متحرك على الدوام اما الزيادة
 أو نقصان **والصفراوي** الذي سائر اجتهاده بعلية خلط
 الصفرا عليه **بجد الكلو** الملايم للمزاج السليم في مذاقة **مرا** فقد
 كذب الحسن الذوق كالبصري فاني يكون الحكم في الحيات ضروريا
 قالوا ايضا **منها** أي الضروريات **بديهييات** تحصل بالبداهة
 أي مجرد التوجه من دون فكر **وقد يقع فيها اختلافات** بين العقلا
 كما قال المشرك يفتخ بالبداهة عن تأيم أو عقودوم وهو من المفترقة
 توليد أو قال المعقولة الصدق النافع حسن والكذب الضار
 فيجحكم به لكن بداهة العقل وانكره المشاعرة والحكم قالوا
وتعرض شبهة في البديهييات كافي امتناع صيرورة شيء بعينه شيئا
 اخر من غير ان يزول عند شيء أو ينضم اليه شيء فقد صرحوا ببدهية
 هذا الحكم بعد تجريد طرفين على ما ينبغي وبأن الاستدلال عليه
 انما هو لزيادة وضوحه لا كونه نظريا وقد قدح في بداهية بعض
 العقلا

العقلا للفرق بين يتيه وبين الحكم بأن الواحد نصف الاثنين
 وهذه شبهة **تحتاج في حله** أي تلك الشبهة **الانطاد**
دقيقة يختص اذراكها بالاذكيا كما يقال في حل هذه الشبهة
 لا فرق بين الحكم بأن الواحد نصف الاثنين والحكم بما ذكر من **الاشتغال**
 من حيث البدهية وانما هو من حيث تجريد طرفي الحكم على ينبغي في
 الأول وعدم التجريد على ما ينبغي في الثاني وقد اشار الشارح
 فيما بعد إلى شبهة عرضت في الحكم بأن الكل اعظم من جزئه اذ قد
 تكون يد الإنسان اعظم منه ولكن حل مثل هذه الشبهة عني
 عن النظر الدقيق وايضا فالبديهييات تلتبس بالوهميات **الكاذبة**
 فتعز من التسمية فيها لذلك اذ لا تفرق العامة بين الحكم بأن
 الواحد اقل من العشرة والحكم بأن بين الجسمين المتباعدين خلا
 وبانه لا بد من الخلاء وبراء المحذور وبانه لا موجود لا في غير وجهه
 وبأن الانسان الميت في الخلوة يخاف منه إلى غير ذلك قالوا بعد
 القدح في الضروريات **والنظريات** وهي القضايا التي لا بد في احكامها
 من النظر **فروع الضروريات** ما يستلزم عليها اذ النظر ترتيب امور
 معلومة للتوصل إلى مجهول فتلك الامور اما ضرورية وموظفاهم
 أو لا يحتاج إلى نظراخر وينتقل الكلام اليه إلى ان ينتهي إلى الضرورات
 وإذا فسدت الضروريات **ففسادها فسادها** أي النظريات لأن
 لمن المبني على الفاسد فاسد **ولمعدنا** الذي ذكر من اختلال النظريات
 لا اختلال الضروريات التي هي اصولها **كثيرة** أي في النظريات

ما

اختلاف العقلاء من الطبيعيين والفلاسفة ثم انبثقت نسبة
هذا القدر الى اللاادرية ليفيد مدعا هم من الشك والتوقف
عن النفي والاثبات والحاصل انتفاء العلم بشئ مطلقا لعدم
الوثوق بضروري او نظري مطلقا **قلنا** في الجواب عن
قولهم والحس قد يغلط **غلط الحس في البعض** من الحيات
اسباب جزئية عارضة لذلك البعض كما في اختلاف البصر
بالحول والذوق بقلية خلط صفراوى على المزاج وعند ذلك
من الاسباب سوء كان ذلك السبب في نفس الحاسة كما ذكر
اولا كما في حكم الحس السليم على الظل بالسكون فان غلط الحس في
ذلك سبب جزئى كاي لا في نفس الحاسة **لا ينافى في الحزم** من العقل
بالبعض الاخر من الحيات وهو الذي افاده الحس السليم مع
انتفاء الموانع مطلقا **لا انتفاء اسباب الغلط** في الادراك عنه
ولا يتاخر وجود سبب عام لغلط عام وان لم يعلم فلا
حزم بانتفاء اسباب الغلط لانا نقول هذا امر دود بما يحزم
به بداهة في كثير من الضروريات وخصوصا الموجدانيات ولا
تحتفى ان بداهة العقل جازمة بانتفاء اسباب غلط الحس في مثل قولنا
الشم مصبغة والنار حارة والتحقيق ان الحاكم في الحيات انما
هو العقل بمعونة الحس ومقتضى ما ذكر من الشبهة ان العقل يخرج
بالحكم في الحيات بمجرد الحس وتقوم سلم فانه انما يحزم اذا انضم
الى الاحساس امور اخر منها انتفاء اسباب الغلط عن الحس واذالم
توجد تلك الامور في بعض صور الاحساس لم يكن من العقل حزم

وليس

وليس مقتضى ما ذكر ان العقل لا يؤتى بحكمه في الحيات
وقلنا في الجواب عن قولهم وقد تقع فيها اي البداهة
اختلافات **الاختلاف** الواقع **في الحكم البداهي** **الف**
اي لكونه غير مالوف للقادر في بداهته اذ المالوف
اكثر حضورا في الذهن والنفوس به فيكون اجلي عنها
من غير المالوف فان كان البداهة لعدم **الف اولها في**
النسور الذي لا بد منه في ذلك الحكم البداهي اذ قد
يكون تصور الطرفين او احدهما او الغيبة التحكيمية
نظريا وادراك وقوع الغيبة او لا وقوعها بداهيا
وقد يكون ذلك التصور بداهيا ولكنه كفى لفش في الذهن
اوله من الف او لغير ذلك فالاختلاف في البداهي لما ذكر **لا**
ينا في البداهة الثابتة في نفسها مطلقا او البداهة
الثابتة كذلك الذي لم يولف او حتى تصور ما لا بد منه
فيه كما تقرر فاللام في البداهة على التوحيد الثاني يدل
الاضافة والمقدور لا ينافى بداهة وايضا فالقدر في بعض
البداهيات اسباب جزئية كما في ثبوت باقى البداهيات
المنتقى عنها اسباب القدر **وقلنا** في الجواب عن قولهم ولقد
كثر فيها اي في النظريات اختلاف العقلاء **كثرة الاختلافات**
لنا **الانظار** بسبب اختلافها صور او مادة وما
اشبه ذلك **لا تافى في حقيقة بعض النظريات** للحاصل بالانظار
الصحيحة بل الاختلاف في الحكم النظري لا ينافى حقيقة في نفسه

لعدم

لان المتخالف فيه قد يكون غلطاً في تغلفه لسبب جزئي مقتضى
لفظ من تصور او غيره **والحق** في هذا المقام انه لا طريق الى
المناظرة وتحقيق هذه المباحث **مقيم** لتقدير سلوكها
فان المناظرة لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلاً وفي الاستغفال ماثبات الضرورات التامة لمذهبهم
من حيث انها ليست ضرورية اذ الضروريات ثابتة مستغن عن اثباتها
وايضاً فقد اطبق العقل على انه لا بد في المناظرة من اتفاق الطرفين
على ثبوت موضوع يكون مورد اتفاقاً في ايجاب محمول له ذلك
الموضوع او سلبه عنه ومن اتفاقهما على امور هي مرجع اليل سلبه
كانت او ضرورية والا فائدة في المناظرة فالمحققون على منع المناظرة
مع التسوية سبباً عامة **وخصوصاً الادوية** منهم **لا يعترفون بمعلوم** يكون محلاً للنظر او جزءاً من الدليل **ليثبت بها**
اي بذلك المعلوم في الجملة **مجهول** فيصير معلوماً ايضاً على ما تقدم
بيانه والعدادية وان كان نظام قولهم اثبات نفي الاشياء كان ظاهراً
قول العدائية اثبات الاعتقاد فذلك عند التحقيق لا يتفق في مناظرتهم
على ما لا يخفى **بل الطريق** الى الختامهم قسراً **تقديمهم بالنار** الى
الذمات **ليعترفوا** بالالف ومومن الحيات وبالفرق بينه وبين
اللذة وهو من العقليات وفيه ابطال مذهبهم **او يحترقوا** باصرارهم
على انكار فلا يرفع عنهم العذاب وفيه تطهير الارض من رجس ضلالهم
ومضايح اضلالهم قيل ليس في العالم قوم عقلاً يتجاوزون هذا المذهب
بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه **وسوفسطاسم** يوناني

مركب منسوب اليه وهو اسم موضوع **للحكمة الواسعة** اللبسة **والعلم الزموني** المبرين ظاهره وهو باطل **لان سوفسطاسم** كلمة
فهما ههنا بمعنى واحد **واسطاسم** الزموني **والعلم** وهما
ايضاً بمعنى سوفسطاسم علم الغلط **ومنه** اي هذا الاسم اليوناني
المركب **اشتقت النفسانية** وهي المغالطة والتلبيس والكلام
الذي يؤهم ظاهره انه حق ويظهر بطلانه بالتأمل **كما اشتقت الفلسفة**
التي في العلوم الحكمية **من فيلاسوف** مضافاً ومضافاً اليه وتقدم
معنى سوفسطاسم باليونانية معناه محب **اي محب الحكمة** ووجهه
المشبه كون كل من سوفسطاسم وفلاسوف مبادي الاشتقاق ولما
كان العلم للحادث محتاجاً في الحصول الى السبب الذي يفيد وهو
مختلف اشارة الى ذلك بقوله **واسباب العلم** وله اطلاقان النطقي
المنقسم الى التصور والتصديق والفهم وهو السبيل للظن والظاهر
انه التصديق جارماً كان او غير جارم وسواء كان عن دليله المخصوص
اولاً ليدخل الاعتقاد والاصول المراد ههنا ويطلق العلم ايضاً
على الصناعة المرتبة كعلم الفقه والاصول والنحو ونحوه فالعلم
بالاطلاق الثالث هو العلم ههنا **وهو صفة** نفسانية
يتجلى بها اي بتلك الصفة **المذكور** بالفعل او بالقوة **لما كانت**
تلك الصفة **به** وهو المتصف به ومظهرها وموصوفها ويتجلى **اي**
يتضح ويظهر ويتكشف **ما ينكر** في الجملة بان ثابته انه يذكّر
ويمكن ان يعبر عنه **موجوداً كان** ذلك الذي يمكن التقدير
عنه **او معدوماً** ممكنات كان او ممكنات ذهنية كان او حاشية

مفكورا باللسان أو مستوتا عنه كليا كان أو جزئيا **فيتمثل** هذا
التعريف **ادراك الحواس** أي الإدراك بالحواس أو التحقيق أنها
الآلة للإدراك والمدرسة إنما هو العقل بمحتوياته والتلاسفة قائلو
بأنه مدرسة إذ لو لم تكن مدرسة لتثبت العقول للبهيم لا أنها
تدرك المحسوسات وقد يجاب بأنه يجوز أن يكون لها نفوس
مدرسة أو أن الحواس فيها مدرسة ضرورة أنها معقول لها
ثم كون إدراك الحواس علما إنما هو مذهب الأشعرى قالوا وهو
شاف للإطلاق اللغوي والعرفي والأفالبهايم من ذوى العلم
ويشمل إدراك العقل بنوعيه **من التصورات** التي لا يحكم
معها يقينية كانت أو ظنية **والتصديقات** التي هي تصورا
مع الأحكام إذا الأحكام رتبة لها على المذهبين **اليقينية**
وهي التي بدون الجزم كالظنون أو مع الجزم فأنها لا تكون إلا كذا
جزئيا لا يزول بالتشكيك كالاتقادات ووجه الشمول أن الحقيقة
المذكورة هي الإدراك وقد جعل متعلقها التي يتجلى بها ما يمكن
أن يعبر عنه فيصدق بجمع ما ذكر وهذا محله ما إذا أريد بالتجلى
مطلقا لا اكتشاف التام فلا يشمل الظن والاتقادات على ما يأتي
تحقيقه وهذه التعريف **بخلاف قولهم** يعني الأصولييين في توين
العلم **صفة توجب** لموصوفه بخلق الله تعالى فالمراد بالإيجاب المعاد
بمبدا يخرج بذلك ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية وغير
النفسانية فأنها وإن أوجب كالاتقادات تميزا للمحالة عن غيرها
فإن الشجاع ممتاز عن الجبان الشجاعة وهي صفة نفسانية والأخود

الجزم كالظنون أو مع الجزم
فأنها لا تكون إلا كذا
جزئيا لا يزول بالتشكيك
كالاتقادات ووجه الشمول
أن الحقيقة المذكورة هي
الإدراك وقد جعل متعلقها
التي يتجلى بها ما يمكن أن
يعبر عنه فيصدق بجمع ما
ذكر وهذا محله ما إذا أريد
بالتجلى مطلقا لا اكتشاف
التام فلا يشمل الظن والاتقادات
على ما يأتي تحقيقه وهذه
التعريف بخلاف قولهم
يعني الأصولييين في توين
العلم صفة توجب لموصوفه
بخلق الله تعالى فالمراد
بالإيجاب المعاد بمبدا يخرج
بذلك ما عدا الإدراكات من
الصفات النفسانية وغير
النفسانية فأنها وإن أوجب
كالاتقادات تميزا للمحالة
عن غيرها فإن الشجاع ممتاز
عن الجبان الشجاعة وهي صفة
نفسانية والأخود

ممتاز

ممتاز عن الأبيض لسواده وهو صفة جسمية لا توجب أن
يكون محله مميزا بخلاف الإدراك فإنه توجب أن يكون محله
ممتازا عن غيره ضرورة أن المدرس ممتاز عن غير المدرس
كما في الصفات المذكورة وتوجب مع ذلك لمحله أن يكون مميزا
لمدرسته عن غيرها وملاحظا لها **لا يحتمل** ذلك التمييز أو توفيق
إيجابا لا يحتمل ذلك الإيجاب **النقيض** والتحقيق لا يحتمل
متعلق ذلك التمييز النقيض أي الموصف المناقض للموصف
الذي تعلق به التمييز وضرر بذلك المظن والشك والوهم فإن
متعلقاته تحمل النقيض قطعاً وكذا الاعتقاد التقليدي كزواج
بشكوك المشاك وكذا الجهل المركب لزواله بالتوفيق للصواب
واعترض على هذا الحد بأنه غير جامع لخروج العلوم المستندة
إلى الصادة كالعلم بأن الليل الذي رأيناه فيما مضى هو اليوم
كذلك ولم يتقلب ذهننا ولا يخفى احتمال متعلق هذا التمييز
النقيض لأن انقلابه ذهنيا يمكن من نفسه والجواب أن معنى عدم
احتمال النقيض ههنا هو عدم تحيز المدرس إياه لأن جزم المسند
إلى موجب العادي مثلاً من أن تحيزه النقيض يكون العاديات
تحتمل النقيض معنى كونه ممكناً في نفسه ولو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لا ينافي عدم احتمال النقيض بالمعنى ثم
هذا الحد بخلاف الحد الذي قبله **فأنه** أي هذا الحد **وإن**
كان شاملا لإدراك الحواس الجزئيات العينية فأن
الحواس لا تدرك الأمور الكلية ووجه الشمول عموم التعلق

بلغ مقابلة

المسكوت عنه المحذور في الحد وهو الامر المدرك المتأدق بحد
 الحس وغيره فيكون شاملا له **بنا على عدم التقييد** اي
 تقييد هذا الحد **بالعاني** كما فعله من لم ير الادراك الحسي
 علما يقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل التقييد
 فقيده بقوله بين المعاني واراد بها ما ليس من الاعيان
 المحسوسة بالحواس الظاهرة لا حراج ادراكات هذه
 الحواس فانها لا توجب تمييزا في الامور العينية الحسية
 فاذا ترك التقييد بذلك كان الحد شاملا لها **و** شاملا ايضا
للتصورات المطابقة وغير المطابقة **بنا على انها** اي التقو
لات **تتأيد** لها فيكون قوله لا يحتمل التقييد متعلقا
 بالمقديرات خاصة لانها هي التي لها التقايط **على ما عموما**
 لان المتناقضات هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما
 ولا تمنع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللائحة
 بينهما نعتان الا اذا اعتبرتهما المشي فلا بد من ملاحظة الحكم
 في التناقض وهو غير ملاحظ في التصورات فلاننا قض فيها
 وعلى هذا فالنصورات لا توصف بعدم المطابقة اصلا لان
 تصور الشيء مطابق له وتصور الشيء بغير صورته محال اذ لا يكون
 نظيره الا يطابقه واما اذ ارينا شيئا من بعيد فتصورنا صورة
 انسان فاذا هو قريب فتلك الصورة التي تصورناها هي مطابقة
 للانسان وكونها غير مطابقة لذلك الشئ فانما يكون حيث
 حكمنا بان الصورة المتصورة هي صورة الشئ فالنصورات كلها

مطابقة

مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة انما يكون
 جهة الحكم فهو انما يعقل في الصديق وقوله على ما زعموا مشغولات
 بان فيها قالوا نظر اعند وان التصورات ذات تقايط كالتصو
 تقييد الانسان اللا انسان وقد صرحوا به لك حيث قالوا
 تقييد المتساويين متساويان وقالوا تقييد كل شئ
 برفعه سواء كان رفعه في نفسه كما في التصورات او رفعه عن
 شئ اخر كما في المقديرات والحاصل ان الاختلاف في كون التصو
 لها تقايط ام لا يقتضي على تفسير التقييد فان فسرا بما تقدم
 فلا تقايط وان فسرا بالمتساويين لذاتيهما بنا على ان
 التماثل انما يكون بين القضايا والتساوي كما يكون بين
 القضايا يكون بين المقديرات فيكون الانسان متافيا
 للا انسان وعكسه فيكون لها تقايط والتحقيق
 ما سبق وان اطلاق التقييد على ما ذكرنا هو على سبيل
 المجاز **لكن** اي قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل التقييد
لا يشمل غير اليقيني من المقديرات اذ المقديرات
 الظنية والاعتقادية تحتمل التقييد فلا يشتمل التقييد
هذا اما تفسيره من لياحت المتعلقة بحد من التعريف
 وتقرير الفرق بينهما المبني على ان التجلي في الحد الاول
 يراد به مطلق الانكشاف المقضي له من النظر والاعتقاد
 في تعريف العلم بالمعنى العام **ولكن ينبغي** بل ينبغي ان يحل
التجلي في قولهم صفة تجلي بها المذكور **على الانكشاف التام**

الذي **يشمل الظن** لا يحووه فيخرج عن التعريف اذا التجلى والحال
ما ذكره معني المتيقن الذي لا يحتمل التيقن لما ان الانكشاف التام
لا ريب فيه فينقطع عنه الاحتمال وانما تيقن الحاصل على ذلك
من المحل عندهم اي المصولين **مقابل للظن** والاعتقاد
بالتقناد فيتعين الاختلاف في الحد عنه وجعل التعريف
شاملا له من ان لا مطلقا لهم بخلاف الفقه على ما تقدم بيانه
وعلى هذا اقل ثابت ليس التعريفين نسبة المساواة وان
اعتبر التجلي بمطابق الانكشاف فالاول اعم مطلقا لمدقة
بالظن ثم المراد العلم بالنسبة **للظن اي المتخوف** من باب ارادة
المفعول بالمصدر كما في المضرب والمضروب والخلق شامل **لجميع**
من الملك وهو عند جمهور المتكلمين وهم لطيف بؤرا في له قوة
التشكيل والمراد الجنس **والانس والحي** وهم اقسام لطيفة
قارية لها القوة المذكورة **بخلاف علم الخالق تعالى** فان
علمه **له الله تعالى** فهو مقدس قديم حاصل له تعالى **لا سبب من**
الاسباب المذكورة ولا غيرها ولا يوصف بكونه ضروريا
ولا نظريا لانها من صفات العلم للحادث المحتاج في حصوله
الى الاسباب **وهي ثلاثة** السبب الاول **للواس السلية** اذ غير
السلية لا يوثق بمقاديرها على ما سبق **والسبب الثاني الخبر**
الصادق يتوهم على ما ياتي تفصيله **والسبب الثالث**
العقل وياتي تفسيره وحصول الاسباب في هذه الثلاثة **بحكم**
المستقراء الظني لبقدر الاستقراء التام ههنا ومن حاول الحصر
اليقيني في ذلك فقد ركب شططا **وجه الضبط** المفيد

للحصر

المفيد للحصر المذكور في هذه الاسباب الثلاثة **ان السبب** للعلم الحادث
ان كان من خارج اي ان كان امرا خارجا عن من قام به ذلك العلم منفلا
عنه وان كان وجوده من امر خارج عن العالم **فالخبر الصيا** **ذوقه** لانه
امر خارج عن مستفاد العلم منه ووجوده من خارج منفصل عنه
ايضا وهو الخبر فالحارج اما الخبر او من خبر **والا** اي وان لم
يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدر كبحيث
يسمى **داخلا فان كان** ذلك الذي ليس من خارج **الله** للادراك وهي
غير المدرك فالحواس لانها ليست من خارج وهي غير مدركة
بل الله للادراك وهذا على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة
فهي مدركة وهي سبقت الاشياء الى ذلك **والا** اي وان لم يكن ما
ليس من خارج غير مدرك **فالعقل** لانه المدرك واما كون العقل
الله او ليس بالله فمبنى على تفسير العقل ههنا فان كان المراد به النفس
الناطقة فليس بالله وان اراد به القوة العاقلة فهو الله مدرك
والظاهر ان مراده الثاني وله ذلك قال فان كان الله غير
المدرك فوقع الترجمة في الآلة ولو كان المراد الاول لما تقرر على قوله
فان كان الله فالحواس والا فالعقل **فان قيل** اعترضنا على وجه
الضبط المذكور اما ان يراد بالسبب المذكور السبب المؤثر
او السبب المقتضي في الجملة فان كان الاول فالمعقد بما طرأ
اذ لا تكون هذه على هذا اسبابا لما **ان السبب المؤثر في العلم**
كلها والعالم كله عند اهل الحق **هو الله تعالى** وان كان لا يطلق
عليه تعالى ذلك لما ان الاسماء توقيفية وانما كان هو المؤثر عز وجل

لا يفي اي العلوم كحادثه انما توجد **خلقته** تعالى اياها **واليجاد**
 لها في مجالها من غير تأثير للحاشية مطلقا في العلوم الحسية
 ولا تأثير للخبر في العلوم العقلية فلا تكون هذه اسبابا لانها
 غير مؤثرة في ايجاد العلوم جزئيا وان كان الثاني وهو ان يراد
 السبب الظاهري فالنقد ايضا باطل لان كلام الخواص
 والخبر الصادق ليس بسبب ظاهري والسبب الظاهر للعلم
 كالنار التي هي سبب ظاهري **للأحرار** اذ الموتر في الاحراق عند
 مسبب النار انما هو الله تعالى في النار لا انها سبب لذلك بحسب
 الظاهر **هو العقل لا غيره** سواء كان ذلك الغير حاشية او غيرا
 او غير ذلك اذ العقل لا بد منه جزئيا في الادراك وهو الذي يقطن
 تأثيره بحسب الظاهر في حصول العلم وان كان ثارة بعبونه الحس
 وثارة بعبونه الخبر وطور بعبونه من التجربة او الحس وبذلك
 كله في كثير من العلوم فلهذا كان هو السبب الظاهري للعلم
 لا غيره **وانما الخواص** الظاهرة والخواص الباطنة **والاخبار**
 الصادقة ضروريا كان العلم الحاصل بعبونتها واستدلالها
الات للعقل **وطرق** له يستعين بها في الادراك المختلف
 من حيث متعلقاته بحسب اختلاف الالات والطرق وغير
 ذلك ويجوز رجوع الالات الى الخواص والطرق الى الاخبار فيكون
 من قبيل اللف والنشر وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المقتضي
 في الجملة فاحصر في هذه الثلاثة باطل ذلك لان **السبب**
المقتضي الى العلم في الجملة المفسر اقضاه الله بان **يخلق الله تعالى**
العلم بمقتضى **نعمه** اي مع السبب المذكور ومعنى خلقه معه

لا تأثير
 في العلوم الحسية

خلقة

خلقة مصاحبا لخلق تعلق ذلك السبب به وملا بقتله اياه لا
 على وجه التأثير بل **بطريق جري العادة** المستمرة بخلق ذلك
 العلم في محله عند تعلق ذلك السبب المقتضي به **المقتضي** السبب
 الظاهري **المدر ك** **كالعقل** **ويشمل** **الالات** **للا ادراك** **كالخبر**
 باقسامه **ويشمل الطريق** الى الادراك **كالخبر** المذكور ويشمل
 الالات بل بحسب الطريق بالخبر يرفع احد الوجهين السابقين لقوله
 الالات وطريق وجه التمول كون كل مما ذكر جرت العادة بان
 يخلق الله العلم معه عند تعلقه به وملا بقتله اياه وان اقتلعت
 وجوه التعلق والملا بقتله **لا يحصر** اي السبب المقتضي في الجملة
في الاسباب الثلاثة التي هي الخواص والخبر الصادق والعقل وقوله
 لا يحصر خبر قوله والسبب المقتضي **بل هي هنا** في هذا المقام الذي
 هو لذكر اسباب العلم المقتضية الله **اشياء اخر** تصلح ان تكون
 اسبابا مقتضية في الجملة تجري العادة بان يخلق الله تعالى العلم
 معها **مثل الوجودان** المقتضي الى العلم بالوجه انيات كعلم الانا
 بجوعه وشبعه وفرجه ومزجه ولذته والله **والحدس**
 المقتضي الى العلم بالحدسيات كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة
 مشاهدته افعاله المقتضية والعلم بان نور القمر مشتق من
 نور الشمس بالطريق المتقدم ببيان **والجربة** المقتضية
 الى العلم بالتجربيات كالعلم بان المصرب مومل وجز الرقبة
 قاتل والسقوني مسمم **ونظر العقل** المقتضي الى العلم بالنظر
 وليس المراد به كمن مطلق نظره بالمعنى الحاصل بل المراد النظر الاصطلاحي

به على سبيل الاختصاص
 المستفاد من العادة المذكورة
 وانما السبب

تدقيق المبادئ وهي المعلومات الحاصلة في الذهن التي
يقع عليها الترتيب المذكور بقصورية أو تصديقية كالجنس
والفصل الفرعيين في التصورات **والمفاهيم** الكلية أو الشطبية
أو المركبة منهما في التصديقات فغطف المفاهيم على
المبادئ من غطف الخاص على العام إلا أن يراد بالمبادئ المعلومات
التصورية ولا يقال لا يتوجه إيراد نظر العقل على الكم
المذكور والكمال أن العقل من جملة الأسباب الثلاثة المذكورة
ولا بد له في أفضاياه من العلم من النظر في النظريات كما أنه لا بد
له من الحدس في الحدييات إلى غير ذلك لأننا نقول جعلوه أحد
الأسباب مع قطع النظر عن النظر والنظر معض إلى العلم كالجبر
والحواس والعقل فيما سوي النظريات فيوجه إيراد نظر
العقل في الجملة على المحصر المذكور وإشارته بقوله بمعنى ترتيب المبادئ
إلى اعتبار ترتيب النظر وهو ترتيب أمور معلومة للتأدي
إلى مجهول وقيل الفكر الذي يطلب به علم أو ظن والمراد
بالفكر حركة النفس في المعاني المعلومة لها والحاصل أنه
أما ترتيب المذكور أو الحركة المفصلة إليه وأدق ثم تقرر
الاعتراض **قلنا** في الجواب عنه **هذا** الذي قرأه من حصر
الأسباب في هذه الأمور الثلاثة دون ما ذكر من الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل إنما على عادة **المشايخ** المتقدمين
والسلف الماضين في الاحتصار والاختصار من حيث
اللفاظ والمعاني **على المقاصد** الصحيحة التي لا بد من اعتبارها
عقلا

٢٨
عقلا وشروعا في الأمور الدينية وما يتعلق بها **والأحكام**
بالكلية **عن تدقيق الفلاسفة** وتحقيقهم في المباحث العقلية
التي لا طائل تحتها ولا تجوز المطالب الشرعية والامور الدينية
نفعاً فانهم أي المشايخ المشار إليهم **لما وجدوا** عن استقرار
بعض الإدراكات حاصلة بخلق الله تعالى وإيجاده **عنهم**
استعمال الحواس الظاهرة في مدركاته كحاسة البصر
إلى الحريات وحاسة السمع إلى المجموعات إلى غير ذلك وقوله
التي لا شك فيها أي في كونها مفضية إلى ذلك البعض
من الإدراكات أو الذي لا شك في ثبوتها بخلاف الحواس
الباطنة التي لم تثبت عنه المشايخ وإن لم تثبت في ثبوتها حقاً
وأما هذه الحواس فتمتعقبات الإدراكات **سواء كانت** هذه الحواس
من ذوي العقول وهم الملايكه والمسيح والجن **أو من غيرهم**
من البهائم وجواب **لما جعلوا الحواس** المذكورة بملاحظة كونها
من ذوي العقول **أحد** **أسباب** المفضية إلى العلم ولا ينبغي
أن يكون قوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم إشارة
إلى كونها سبباً للعلم مطلقاً إذ إدراك غير العاقل لا يعقد
علماً بل هو إشارة إلى تحقق ثبوتها وكونها مفضية إلى الإدراك
من دون شك **لما كان** **يعظم المعلومات الدينية** وهي
المسائل الكلامية والعقائدية ونحو ذلك من المعلومات الشرعية
مستفاداً من الخبر الصادق في نوعه عن التقصيل الذي
سيدكر جعلوه أي الخبر الصادق **سبباً** **للمعلم** **لما ثبت**

في الشايع المتقدمين **لكواس الباطنة** الثابتة عند
الفلاسفة من المحققين من المتأخرين ولكن ثبوتها ليس كشوت
لكواس الظاهرة ولهذا اختلفوا في عددها والجمهور على أنها ثلث
في العدد خمس وهي **المسماة** عندهم **بالحسن المشترك** وهو القوة
الخيالية التي في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة سميت
بذلك اجتماع صور المحسوسات المختلفة بحسب اختلاف الحواس
الظاهرة فيها من البصائر والمسموعات والملموعات والمذونات
والمشمومات فالحسن المشترك اول الحواس الباطنة وثانيها القوة
الحافظة لهذا الصور والعرق ان الاول هي القوة القابلة
للصور التي تورد بها الحواس الظاهرة عليها فاذا انقطع
ذلك لا يرد بها غرض العين مثلا في البصائر فقطعت هذه
القوة الثابتة ومن قواعدهم ان ما به القول غير ما به الخط
وبالمثل ما اشار اليه بقوله والوهم والمراد به القوة
الوهمية التي تذكر المعاني الجزئية بدون الصور الحسية
وانما يترعرعها منها ويقطرها كما في ادراك الشاة عذوة الرب
والحيلة فان الامر ومحل هذه الاخير من الدماغ ورابعها
القوة الذاكرة وهي من الواهمة بمنزلة الحافظة من الحس
المشترك فالحاصل القوة الخيالية وقرانها والقوة الوهمية
وقرانها وخامسها القوة المنصورة ومحلها التجويف الاوسط
وتأخرها ان تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتنصرف
في حالة الخرائطين الحافظة والذاكرة بانواع من الصفات العجيبة

وتسمى

وتسمى المتخيلة وهي التي ان استعملت النفس في العقليات المحضة
سميت مفكرة والى ما ذكرنا من تمام لكواس الباطنة اشار بقوله
وغير ذلك يعني من الحواس المذكورة ولما لم تثبت هذه الحواس
عند المشايخ **ولم يتعلق لهم عرض** فيما هم بصدده من حقائق **التي**
المسماة الدينيية **بتفاصيل** القضايا **الخدائيات** **تفصيل** العلم
بها **الحديث** **وتفاصيل** القضايا **التجريبية** التي يفتنى العلم
بها **التجربة** **وتفاصيل** القضايا **البدئية** التي هي الاوليات
التي لا يحتاج العقل فيها الى التفتي سوى مجرد التوجه ويقطوع
الاطراف **وتفاصيل** القضايا **النظرية** من كون طريقها
تيا ساهليا او شريطيا او مركبا من العمليات والشرطيات
الى غير ذلك من التفاصيل الراجعة الى الصور والمادة والجهة
وغيرها فلما لم يتعلق لهم عرض بالتفاصيل المذكورة من حيث
حصول مقاصدهم الدينيية في الاستدلال على المطالب العالية
بدون البحث عن التفاصيل المذكورة **وكان مرجع الكل** من
الدرسيات والتجريبية والمبدئية والنظرية بتفاصيلها
الى العقل الذي ملأ السبب الظاهري للعلم كحادث مطلقا
هملوه اي العقل الذي اليه مرجع الامور المذكورة **سببا ثالثا**
كما جعلوا الحواس سببا اوليا والخبر الصادق خبرا ثانيا لانه **يفضي**
الى العلم اتم افضاء اذا ما من سبب من الاسباب لا وهو يحتاج
اليه لكنه يفتنى تارة **بجود الالتفات** منه كما في البدئيات
او بانضمام حدس اليه كما في الحدسيات **او بانضمام تجربة**

في التجزيات **اد** بانضمام ترتيب مباد او مقدمات كما
في النظريات او معونة القوى العاطفة كما في الوجدانيات ثم
اخلا في تمام ايضاح ذلك بالتمثيل بقوله **فجعلوا السبب**
في العلم بالوجدانيات كالعلم بان لنا جوعا ونحطشا وشعاعا
لنرى في هذه وفي العلم بالبدهييات كالعلم بان الولد نصف
للمنثين **وان الكل اعظم من الجزء** وفي العلم بالجدسيات كالعلم بان
انعكاس شعاع القمر الى العالم بضا هي انعكاس شعاع المراه
الى الاجسام المقابلة لها **وان نور القمر مستفاد من نور الشمس**
ضرورة اختلاف اصوائه باختلاف اوضاعه بالجنسية اليها في
العلم بالتجزيات كالعلم بان الضرب مؤلم **وان السقوط يناسل**
للصفر او في العلم بالنظريات كالعلم بانخصار لجزء العالم في العين
والعرض وان الاعيان لا تخلو عن الاعراض **وان العالم حادث**
وان الحادث لابد له من محدث وان الحادث له هو اسببه ففعلوا
السبب في العلم بذلك كله **ملوا العقل** لانه منه في حصول العلم
المذكور باقسامه ويتعد راضافة مدركات الحواس الباطنة
اليها بعدم ثبوتها عند المشايخ وكذا مدركات الحواس الباطنة
اذا لم يستعملوا بالبحث عنها وعن تفاصيلها بحيث لم يتفلق
لهم عرض بها وهي في الخفاء على ما لا يحق فلا مسوغ لاضافة العلم
اليها بالاسم اليهم وليست من مدركات الحواس الظاهرة
وما الخبر فتعين العقل للسببية وملوظا هو فصادرت
الاسباب بهذا الاعتبار ثلاثة لا رابع لها ولما كانت هنا

موضع

موضع سوالي تقريره ان الجدسيات والتجزيات لا ينفصلان في الظاهر
فاني اضيف العلم بها الى العقل وانه وكان ينبغي ان يكون من جملة
الحيات اشارة الى الجواب عن ذلك بقوله **وان كانت افضا العقل**
الى العلم **في البعض** من العلوم المضافة اليه **ياستعانة من الحس**
وذلك البعض الجدسيات والتجزيات بخلاف الاوليات والوجدانيات
والنظريات التي لا مدخل للحواس فيها وتقرير الجواب الذي اشرنا اليه
ظهور الفرق بين مدركات الحس وما لا الحس فيه من خل وكان الاول
اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاشياء المتضمنة لكنهم لما اقتضوا
الى التفضيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها
وكذا الخبر الصادقة فتعين العقل لجعله سببا لجميعها ورا ذلك سوا
كان للحس فيه مدخل او لا ثم لا يحق ان سببية الحس والخبر مما
يبتغى ظهورها عن البحث بخلاف الجدسيات والتجزيات والنظريات
فالحواس مدركات بدون العقل في الجملة والخبر يضاف اليه العلم
في العرف العام ثم هذه الجواب تبين على القسم الثالث من
الترديد الواقع في السؤال وهو كون المقسم السبب المعنى في
الجملة اذ هو متروك تعالى والظاهر ان لا يتعد ذلك
المفروض انه العقل لا غير فتعين الثالث ولما ذكر الحواس
اجمالا اخذ بالتفصيل بقوله **فالحواس الظاهرة اليه هي اسباب**
العلم **مع حاسة** لا بمعنى جسم ثبت له الاحساس بل **بمعنى القوة**
الخامسة من جملة القوى النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة
والقوى المدركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة

والظاهرة **سبب** ما تادس فيها في الوجود مع انه لا يمتنع عقلا
وجود خاصية سادسة ظاهرة فهي عن عب الوجود لا الدليل
اقضى ان يكون كذلك **بل معنى ان العقل عالم بالضرورة** الوضائية
لا بالنظر بوجوهها **فما يقال** في امتناع خاصية اخرى
انه لو امكن وجودها لكانت بنا على ان الادراك كمال للنفس
وهي مستعدة له ولا ضنة من جانب الوالهي فلو كان وجود
قدرة ادراكية اخرى ممكنة لوجدت ليس بشئ لما ان
اليجاد مطلقا يجب ان يختار به تعالى عن اهل الحق
ولما **اس** **باب** **المقدمة التي يقينها الفلاسفة** دون
صهور المتكلمين **انتم دلائلها** التي ثبتت **لها على اصول**
التي هي القواعد **اسلامية** المنسوبة الى دين الاسلام سو
كانت مستقاة من الشوع او من العقل والوجه الثاني على اصولهم
دون اصولنا من النفس لا تدرك الجزئيات المادية عندهم
الما بالواسطة وعنده تارة تدركها بدونها والواحد عندهم لا يكون
معدا الا بغيره وعنده يكون مقهورا لما تارة كثيرة كيف والموجود
الممكن كلها مستعدة اليه سبحانه ابتداء واستقياء التوجيه
المذكور يطلب من المطولات فالحواس الظاهرة اولها في ترتيب
المصنف **سمع** الى القوة السامعة **وهي قوة** نفسانية **مودعة**
باجازة طمنا الى **العصب** القوى الاحساس **المفروشة** بالحكمة
الباهرة **في مقعر الصماخ** وهو السطح الباطن من صماخ الاذن
وهذه القوة في موقعه من شأنه ان **تدرك** **الاصوات**

التي

تعلم ان لعماد خانا منو معلوما ولما استدل من العلوية
على المعلول او كان استدلالا من المعلول على **المعلول** الثاني
منو في نفس الامر بها وان حصل العلم بها بالاستدلال **لانه كما اذا**
راي دحانا فاعلم ان مهنالك حيث الدخان **ناوا** ويليق ان
يكون الاول ليلا والثاني نهارا **وقد يخص الاول** باصطلاح
خاص **باسم التعليل** فيصير تحصيل المعلول عن علته تعليل
لا استدلالا وذلك الدليل برهاننا لبياننا **وتخص الثاني** وهو
تحصيل العلة من معلولها **تعليل** لا استدلالا **بالاستدلال**
فيعني استدلالا لا تعليل او ذلك الدليل برهاننا **فبما** العلم
الثابت بالاستدلال **اكتسابي** اي حاصل للمستدل **بالكسب**
وبما اي الكسب **مباشرة** **الاسباب** المعضية ههنا الى ذلك العلم
ويشترط ان تكون تلك المباشرة المفسرة الكسب حاصلة **بالاكتساب**
فلا يكون مباشرة لاسباب بدون القصد كسبنا الكسب ههنا
كسر العقل بتوجيهه الى النظر على سبيل القصد **والنظر في**
الدليل يترقب **المقدمات** المحلية او الشرطية او المركبة
منهما على الوجه المخصوص ما فادة مطلوب مخصوص وهذا
هو الكسب **في المطالب** **الاستدلاليات** ونحو **الاستغناء**
بالادن قصد في السمعات **وتقليد** **الحكمة** في الموريات
وعود **ذلك** من استعمال بقيقة الحواس **في الحسيات** اذ كسب
كل شئ بحسبه **فالاكتسابي** على ههنا **ان** **الاستدلال** مطلقا
لانه اي الاستدلال **اي** هو الذي يحصل **النظر في** الدليل وهو كسب

انما

كما سبق **فكل استدلال في الكتابي** حصوله بالكسب **ولا عكس** فليس
 كل الكتابي استدلالا لياحيوا الحصول بكسب ما يكون نظرا **كالابصار**
الحاصل بتقليب الحدة في المرى **بالفقد والاختيار** فانه كسبي
 الاستدلال في اما الابصار الحاصل اتفاقا من غير اختيار
 فليس كسبي لما عرفت ثم في هذه المقرة نظر وجهه ان العلم المنقسم
 ههنا الى ضروري والاكتسابي انما هو المضاف الى العقل من حيث
 كونه شيئا ثالثا فلا يناسب ان يجعل الكسبي منه منقسما
 الى استدلال والكسبي على ما هو ظاهر قوله ولا صغا وتقليب
 الحدة الى القوة والجواب عن ذلك من وجهين الاول ان الشارع
 استغرد الى ذلك فبين الكتابي بقسمته في نفس مع قطع النظر
 عن كونه مضافا الى العقل والثاني انه انما نظر الى كون العقل سببا
 ظاهريا للعلم مبين للسبب الاخرين لكن على هذا الوجه لتخصيص
 الحيات لدخول المتواترات العقلية وغيرها **اما الضروري**
فقد يقال في مقابلة الكتابي الذي هو اعم من الاستدلال فيثبت
 بين الضروري والاكتسابي نسبة المباشرة الكلية **وبغير الضرورة**
 بالنظر الى هذا الاطلاق **بما يكون** من العلوم الحادثة **تخصيله**
مقدور والمخلوق وانما يكون حصوله بخلفة تعالى بدون مباشرة
 العبد سبب حصوله باختياره لانه بار الاكتسابي وهذا
 كالأوليات فان حصولها خلفه تعالى وبهذا المعنى لا تكون
 الحيات الحاصلة باستعمال الكوا من الاختيار من الضرورات
 منها من الكسبيات على ما عرفت **وقد يقال** الضروري **في مقابلة**

في

العلم
 في
 ما
 لا
 يكون
 له
 دليل

العلم

الاستدلال

الاستدلال وهو المتبادر الاغلب استعمالا وبغير من حيث هنا
 الاطلاق **فما يحصل بدون فكر ونظر في دليل** فيقبل الاوليات
 والحيات والمتواترات والمجديسات وغيرها كما تقدمت بيانه
 وعلى هذا فبين العنيتين نسبة العموم والخصوص المطلق
 والاتج هو الضروري بالمعنى الثاني لتحقيقه بدون الضروري
 بالمعنى الاول في العلم الحاصل بمباشرة سببه كسبي بالاختباري
 وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه
 ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل **فمن ههنا** اي حيثية ههنا
 الاطلاقين المختلفين **فيل بعضهم العلم الحاصل الكوا من استعمال**
 على سبيل الفقد **الكتابي اي حاصله مباشرة الاسباب** اي
 اسباب حصوله **بالاختيار** اذ لا معنى للكسب الاذا كان لا ضروريا
 بالمعنى الاول لان تخصيله مقدور للمخلوق وهذه الايات في كونه
 ضروريا بالمعنى الثاني لتحقيقه بدون الثاني بالمعنى الاول
 في العلم الحاصل لما انه يصدق عليه انه بدون فكونه **وبعضهم**
 قبل ذلك العلم كسبي **ضروريا** بالمعنى الثاني المذكور **اي حاصله**
بدون الاستدلال اي بدون النظر في الدليل وهو ظاهر وجاز
 ان يكون الضروري اكتسابيا في الجملة **فظهر** من هذا التقدير **انه**
لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال في كتابه البداية
ان العلم الحادثة ضروري يعني بالمعنى الاول **وهو ما يجد منه**
انه تعالى ويخلفه في نفس العالم من غير كسبه واختياره وهو
 معنى كونه غير مقدور للمخلوق **كالعلم بوجوده** اي العلم وتعبير

نوعان

أمواله من العلم إلى السور ومن الانقباض إلى الانبساط إلى غير ذلك
والكتابي وهو ما يحصله الله تعالى فيه يعني في نفس العالم بواسطة
كسب العبد وهو أي كسب العبد مباشرة **أسبابه** أي أسباب العلم
وأسبابه ثلاثة الخواص **السبعة** والخبر الصادق ونظر العقل
 ومواده بنظر العقل مطلق التوجه الصادق بأول التوجه وبالنظر
 الذي هو ترتيب المبادي المتأخر ببيانها **ثم قال** بعد ذلك **والخامس**
من نظر العقل نوعان ضروري **يجل** أول النظر أي بأول التوجه من
غير تفكير مخصوص كالعلم بوجود النار عند رؤية الرجاءات
 فانه يحتاج إلى الاستدلال وترتيب الدليل كما يقال في ذلك كلما
 كان الدخان مرئيا كانت النار موجودة لكن الدخان مري
 فالنار موجودة لكن الدخان مري فالنار موجودة أما وجه التفتيش
 فتعبر به انه قسم العلم أولا إلى الضروري والاكثابي فجعل الضرور
 قسما من الاكثابي وكان قد جعله قسما له وهو متافض وجوابه
 انه اطلق للضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا
 للخلق وهو وجه المعنى مبين للاكثابي قسم له واطلقة ثانيا
 بالمعنى الثاني وهو ما لا يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى
 يصدق بالاكثابي فيكون قسما منه يعني ههنا ان العلم الكا صر
 بالحس لا عن اختيار لا وجه لكونه مستند لاما وهو ظاهر ولا
 كسبيا لانه لا عن اختيار فتعين كونه ضروريا بالمعنى الثاني لا بالمعنى
 الاول لانه مقدور للخلق في الجملة ان يكون المراد ما لا يكون مقدورا
 للخلق بالفعل فيكون كونه ضروريا بالمعنى الاول ايضا فليتامن **والاخر**

في قوله
 من نظر العقل
 نوعان ضروري
 وجعل
 في قوله
 كسبيا لانه
 لا عن اختيار
 فتعين كونه
 ضروريا بالمعنى
 الثاني لا بالمعنى
 الاول

المفسر

المفسر بالقامع والمراد به ما يصح ان يعلم **في القلب** فيذكر
 وذلك لا لاقا بطريق النيق من واهب العقول وما في العلوم
 وخرج به ما يكون بطريق الوحي ليس من جملة اسباب المعرفة **للمعرفة**
 على سبيل العموم **عند اهل الحق** من اهل السنة والجماعة حتى يرد
 به الاعتراض على **حصر اسباب في الثلاثة** الخواص والخبر الصادق
 والعقل المفيدة للعلم على العموم **وان الاول ان يقول** ليس من
 اسباب العلم بالشئ بل يحتاج الى ذكر الشئ لانه حاول بوضع المعرفة
 موضع العلم **التشبيه** على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد وان
 احد اللفظين سيد مسددا لآخر وهذا هو الاصل **الحكا اصطلم عليه**
البعض من العلماء من تخصيص العلم بالمركبات فيكون الادراك
 التقديفي علما لا معرفة او **الكلية** فلا يكون ادراكا لجزئيات
 علما وتخصيص المعرفة بالمتسايط أي للفردات لمقابلتها بالمركبات
 فيكون الادراك التصوري معرفة لاعلميا **والجزئيات** فلا يكون
 ادراكا للكلية معرفة وعلى هذا هما متباينان **الا ان يخص**
الصحة بالذكر في الالهام **مما لا وجه له** لانه كما لا يكون سببا
 للعلم بالصحة لا يكون سببا للعلم بالفساد ولا للعلم بشئ مطلقا
 ويمكن توجيهه بان المراد بالصحة الثبوت لما يقابل الفساد
 والوجه ان يقال مراده ان الالهام ليس سببا للعلم مطلقا
 وانما معرفة صحة الايمان فعدل عن الايمان الى الشئ لعموم القابلية
 وقال ذلك في معرض الرد على المعرفة القابلية بان الالهام
 سبب لمعرفة صحة الايمان على سبيل الموافقة في اللفاظ

 ٢٢

على ما ذكره صاحب التفسير **ثم الظاهر ان** اي المصنف لم يرد ان
 العلم ليس سببا للعلم بالصحة بل يكون سببا للعلم بالفساد
 ولا للعلم بشي مطلقا ويمكن توجيهه بان المراد مطلقا وانما
اراد ان العلم ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
 كما هو شأن الاسباب الثلاثة المذكورة وليس سببا يحصل به العلم
 بمفاده **على الغير** اي غير من قام به ذلك العلم وانما كان هذا
 مع العلم لان الكلام انما هو في الاسباب العامة فتفي سببية
 العلم انما هو بالسمعة الى هذه المعنى وكذا مثل المصنف في مقامه
 من العلم لا يحق عليه ان العلم يحصل به العلم في الجملة **الا** اي وان لم
 يكن هذا المراد **فلا شك** انه هذا الكلام معترض اذ قد ثبت
انه اي العلم **قد يحصل به العلم** للمسلم ولم يرد عن المصنف
 وعلامات **وقد ورد القول به** اي يكونه يفيد العلم **في الخبر**
 الصادق فقد اخرج البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لقد كان فيهما قبلكم من الامم ناس محدثون
 فان يكن في امتي احد فانه عمر ومعه محدثون فلهون **علي**
 ذلك **عن كثير من السلف** البرار والاوليا الاحياء **واما**
خبر الواحد العدل المصدق شرعا فيما اقر به **وتقليد**
 الانسان في الامور التقليدية الاجتماعية **المجتمعة** البازل
 جهده في حصول الحكم الشرعي بشرط **فقد يفيد ان الظن** الذي
 يشمل اطلاق العلم عنه الفقهاء اما افادة خبر الواحد العدل ذلك
 فظاهر واما افادة التقليد فمن حيث انه انما يكون بعد تصديق
 المقلد

المقلد المجتهد في ان الحكم الشرعي في تلك المسئلة هو ما ادي
 اليه اجتهاده ولكن كون التقليد هو للغير للظن فيه نوع
 مسامحة اذ التقليد يترتب على الظن والاعتقاد فاني يفيدهما
وقد يفيدان الاعتقاد الجازم الذي يقبل الرضا والتكليف
 المشكك اي الاعتقاد المقابل للعلم والظن اذ الظن لا يجوز
 فيه لا يقبل الرضا **فكان** اي المصنف **اراد بالعلم** في قوله
 واسباب العلم **ما لا يشملها** اي الظن والاعتقاد المعنى المذكور
 بل يقابلهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الذي
 لا يقبل الرضا **وتقدم** تفسيره بانه صفة توجب تمجيها
 لا يجتمعا **النفى** **ولا** اي وان لم يرد ما لا يشملها وانما اراد
 العلم بالمعنى العام الشامل لهما فيتوجه الاعتراض على المحصر
 المذكور لان خبر الواحد العدل وكونه يفيد العلم حينئذ
ما لا يفيد الظن والمفروض ان الظن علم بهذا الاطلاق **فلا**
وجه على هذا **التقدير** **الاسباب** اي اسباب العلم **في الثلاثة**
 لانها اذا حصة فان قيل خبر الواحد والتقليد يرجعان الى
 الخبر الصادق يحمله على الصادق في الجملة لا على الصادق قطعا
 فكنا نقسمه الى الخبر المتواتر وخبر الرسول يمنع من ذلك واعلم
 ان المصنف جعل اثبات الخفايق ومباحث العلم واسبابه
 اما المقاصد التي هي العقائد لانه في الاصل من مبادئها وان
 عدها المتأخرون من الكفر ولما فرغ منها شرع فقال **والعالم**
اي ما سوي الله تعالى ومقتضى **من الوجودات** البسائط والمركبات

والعلم

تحقق في الخارج واشار بقوله مما يعلم به الصانع الى وجه تسميته
بذلك يقال **عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم**
الحياة الى غير ذلك من اجناس الموجودات وانواعها وفيه اشارة الى
انه كما يقال على مجموع الموجودات الممكنة يقال على كل جنس منها
ويدل على ذلك جمعه على عالمي واما نحو رجل وزيد فلا يقال
له عالم والمصنف استعماله بالمعنى الاول بدلالة قوله بجميع اجزائه
ومعنى ما سوى الله تعالى غيره **فتخرج صفات الله تعالى** بكونه لا يحتاج
في اجزائه ان يقال ما سوى الله وصفاته **لانها** اي صفاته **تليق**
غير الذات المقدسة فليست سواها **لما كانت** اي صفاته **ليست** اي عين
الذات على ما سيأتي بيانه **بجميع اجزائه العلوية والسفلية من**
السماوات وما بين من الملائكة والكواكب والنفوس والاجسام
وعبرها وما يعلم حيود ذلك **الاهو والارض وما عليها** من
الحياة والنبات وجميع المركبات السفلية والسماوات والارض
اقتد بالقرآن الكريم وقال في السماوات وما فيها للاشعار من جميع
الحوانب حتى انها تخبط بالارض وما عليها **محدث** ولما كان الحديث
عنه الفلاسفة يقال بمعنى الاحتياج الى العرف فلا ينافي القدم
بالزمان اشار الى انه اراد الحديث بالمعنى المتبادر عنه الاطلاق
ويعرف اهل الحق وهو الوجود بعد العدم بقوله **اي مخرج من العدم الى الوجود**
ولما لم يكن العدم طرفا للعالم اشار الى ان الجواهر **لما لم تكن** اي العالم
كان معدوما فوجد باجاده تعالى ولم يكن قبل ذلك شيئا مذكورا فهو **محدث**
خلاف الفلاسفة لكن نقل عن افلاطون وغيره موافقة المليون في ذلك

حيث

حيث ذهبوا الى الفلاسفة الى قدم السماوات بموادها والمادة
عنه عبارة عن الجوهر الذي لا يكون باعتباره وحده للمركب
وجود بالفعل بل بالقوة وهذه الجواهر عنه هم ملو الهبوط
وقد يقال جوهر مقارن لجوهر اخر حال فيه مقوم له وذلك
الجوهر الحال ملو الصورة **وصورتها** والصورة عنه عبارة
عن الجوهر الذي باعتباره يكون وجود المركب بالفعل
وسنبين ذلك وصوغا **واشكالها** الشخصية بخلاف كونها
الكلية المشتركة فانها وحركتها الجوانبية فانها قد نعمة عنه هم بالنوع
وحيث ذهبوا ايضا الى قدم العناصر الاربعة بموادها
وصورتها لكن مرادهم خادثة بالشخص قد نعمة بالنوع بمعنى
انها اي العناصر **لم تخلق قط عن صورة** فتكون الصورة اولية
بالنوع كالجركات السماوية واما المادة فارلية بالشخص كالصورة
السماوية ثم الجوهر المعبر بالصورة عنه هم ينقسم الى الصورة
النوعية والصورة الحسية **ثم اطلق** اي الفلاسفة **القول**
بحدوث ما سوى الله تعالى موافقة لكتابي مجرد اللفظ مع المخالفة
للتحقيق في المعنى لاننا نرى حدوث ما سوى الله تعالى كونه وجوده
مستبوقا بالعدم لكن هم يريدون انه محدث **بمعنى** **الاهتياج** اي
احتياج ما سوى الله تعالى وجوده وان لم يكن مستبوقا بعدم **الى الغابر**
اي غير ما سوى الله تعالى وهو الله **لا بمعنى سبق العدم عليه** اي على وجوده
وان لم يكن مستبوقا بعدم اي وجود ما سوى الله تعالى حاصل ان الحديث
ينقسم عنه هم الى الذي وهو كون الشيء محتاجا في وجوده الى غيره

والزمانى وهو كونه مسبوقا بالعدم وكنه القدم الذاتى
وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كونه الشئ لا اول لوجوده
والحدوث الذاتى لما يما في القدم الزمانى عنه لم يجوز ان يكون
الشئ لا اول لوجوده وهو مع ذلك يحتاج في وجوده الى غيره قلنا
اطلقوا القول بحدوث العالم وهذه احدي المسائل الثلاث
التي كثر بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات
والثالثة مسئلة حشر الاجساد **ثم اشار** المصنف الى دليل حدوث
العالم بمعنى المسبوقية بالعدم **يقول** انه لو اى العالم الذى هو جميع
ما سوى الله **اعيان** قائمة به وانها **اعراض** قائمة بغيرها ووجه
ان الموجود مطلقا لا يتناول احدا من المثار اليها **انه ان**
قام به الله فكان مستغنيا عن كل يقوم به **فبين** هو **والا** اى وان لم
يكن **بذاته** فكان محتاجا في تقويمه الى غيره **فعرض** هو **وكل** بينهما
اى العيين والعرض **حادث** بخلافه تعالى ليجاده بعد عدم **لما**
سبين من الدليل القطعى والبرهان البقضى على ذلك **ولم**
يتعرض له اى لبيان ذلك والاستدلال عليه على وجه التفصيل
المصنف وانما اشار الى الدليل اشارة اجمالية لبيان اقسام
العالم في حيث كان قال دليل حدوثه كونه منقسم الى الاعيان
والاعراض التي لا تخلو عنها الاعيان لكن لم يتعرض لبيان وجه
الدلالة **لان الكلام** فيه اى في البينات المذكور **طويل** المباحث
كما سترى **يليق** ابراده **هذه المختصر** لان الاختصار ينال الاكثار
كيف وهو مع كونه مختصا مقصورا بالعرض الصحيح **على المسائل**

المهمة

المهمة في هذا الفن وهي المصنعة للفقهاء **دون الدلائل** على وجه
التفصيل ويليق ابراده **هذه الشرح** الذى لم يقتصر فيه مصنفه
شكرا له سعيه على حل المسائل **بالاعيان** التي هي القسم الاول **ما** اى
يمكن برهان عموم ما هيها مقتصر على الممكنات فالمراد بقوله
ما الممكنات التي كل منها **له قيام به الله** وقصر عموم ما على الممكن
انما هو **بقوته جعله** اى جعل هذه القسم الذي ملوا **الاعيان من**
اقسام العالم الذي هو جميع اجزائه ممكن والافطار عموم ما
يتناول الواجب نعم اذ هو القىوم الذي قيامه بـ **الله** وقيام كل موجود
به ولما كان معنى القيام بالذات المراد منها والقيام بالغير
من الامور الغامضة ويختلف فيزي بين المتكلمين والمخالفين
بقوله **ومعنى قيامه** اى العيين **بـ الله** عند المتكلمين من اهل
السنة وغيرهم اى القائلين باحصار جميع الممكنات الموجود
في المختار بنفسه وغيره **ان يختار بنفسه** لا بغيره ومعنى خبره
ببفسه كونه غير تابع بخيره **لغيره** اى **لغيره** اى
قابل ان يشار اليه بالذات ان اشارة حسية بـ **الله** او هناك
وقيل لا اشارة بكونه محسوسة لانه اشارة العقلية
اللايقية بالمجردات وهذا **اجلاق العرض** الذي قيامه بغيره
بـ **الله** ولا يمكن خبره بنفسه **فان خبره** تابع **لغيره** عنده **وهو**
المعبر عنه بالعيين **الذي** هو موضوع اى موضوع **العرض** اى
محملة الذي يقوم به فيكون يقوم العرض بـ **الله** المحل فهو مختار
بغيره اى قابل للاشارة الحسية على سبيل التبعية بل بالذات

كان ذلك الاول الذي هو النعت متحيزا تابعا متحيزا هـ
 لمتحيزه بغيره بكونه **كجسم** **صفات الجواهر المجردة** من العقول والنفوس
كما في مواد الجسم فانه متحيز بغير الجسم ومعنى قيامه بالجسم لخصاصه
 بحيث صار الاول الذي هو السواد نعتا والثاني الذي هو الجسم مفعولا
 به فيقال جسم اسود **اولا** اي وان لم يكن متحيزا لان مفعوله مجرد
فان صفات الجواهر المجردة من العقول والنفوس والمراد صفات
 الثبوتية التي هي اعراضها القائمة كالكميات التقابلية بخلاف
 صفاتها السلبية لكونها ليست متحركة مثلا لانها صفات عدمية
 وهذا كما لعلم فانه قائم بالنفس الشاططة مختص بها لخصاصها
 ناعقا ولا يقال النعت انما هو اسود وعالم العلم والسواد انما نقل
 المراد المعنوي لا الصناعي **وهو اي بالقيام به انه من العالم**
 وهو العين وانما قيد بقوله من العالم لاجل عمومها على ما عرفت
 بغيره **اما مركب من جزئين** جوهرين فردين **فصاعدا** اي
 فالجزء من جزئين والمراد انه اما مركب من جوهرين او من جواهر
وهو اي المركب مطلقا الجسم عند اهل السنة لانهم عرفوه بالمميز
 القابل للقسمة ويصدق ذلك بكل مركب وقالت المعتزلة
 هو الطويل العريض العميق وقالت الفلاسفة جوهر يمكن
 ان يعرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على روايا قايمة
 فعندنا يتركب الجسم من جزئين **وعنه البعض** من المتقدمين
 لا يتركب من ثلاثة اجزاء **وهي جواهر فردية** **ليتحقق** به ذلك الاجزاء
 الثلاثة **الابعاد الثلاثة** الماخوذة في تعريف الجسم عنه هو لا

البعض

البعض لانهم عرفوه بانه المتحيز والابعاد الثلاثة **اعني بها الطول** ثانيا والعين وثالثا
 وهو الامتداد المفروق من اول **والعرض** وهو الامتداد المفروق من ثانيا
 وفوقه نظرا لانه انما يتحقق به لك بعد ان فقد الطول جزئين والعرض
 بوضع الجزء الثالث بحيث احدهما فلا بد من جزء رابع فوفا ليتحقق
 العمق ولا يتوهم ان القايدين به لك من الفلاسفة ان الفلاسفة لا
 يجدون الجزء المذكور **وعنه البعض** من المتكلمين وهو الجبرائي
 ومن تبعه من المعتزلة ما يدر من تركيبة **من ثمانية اجزاء** فلا يتركب
 من اقل منها فالمركب من سبعة لا يكون جسمافضل عن اقل منها وانما
 لتقدير الثمانية **ليتحقق** في الجسم **تقاطع الابعاد** المذكورة
على روايا قايمة وفي الروايات المتعارفة وبينا ان اذ اقام حفظ
 على اخرجت لا تكون ما يلا الى الحد جائز فيه فالروايات مختلفتان
 احدهما الصغر وتسمى حادة والافرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا وضعنا جزئين
 حصل الطول وجزئين اخرين جنب الاولين حصل العرض والرابعة
 فوق هذه الاربعة حصل العمق ويتحقق بذلك قطع التقاطع
 الابعاد الثلاثة على روايا قايمة بان يقرض فيه بعدا ثم بعدا اخر
 يقاطعه بحيث يحصل من ذلك اربعة قوائم ثم بعدا ثالثا يقاطعهما
 بحيث يحصل من ذلك اربعة قوائم ثم بعدا بالثاني يقاطعهما بحيث
 يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم **وعنه البعض** من
 المعتزلة اقل ما يتركب من ستة ثلاثة فوق ثلاثة **وعنه النظام** اخرا
 كل جسم غير متناهية **وليس هذا** النزاع المذكور في اقل ما يتركب
 منه الجسم **لما بين المتكلمين** **لنظير ارجا الى لا مطلقا** اي

كما قد تبادلت
 متبادلتان وتسمى
 متبادلتان وتسمى
 متبادلتان وتسمى
 متبادلتان وتسمى

فصا عدا وان العلاف ومن ثم
جسما الامرك من الخاتمة
تبعه اصطلاح على الامم

في الاخرى

في الاجزاء **اذا زيد عليه** اي على ذلك الجسم **الاخر** واشار الى وجه
 الاستدلال من ذلك بقوله **فلولا ان مجرد التركيب كاف في تحييد**
 فيكون في صحة الطلاق لفظ الجسم على مطلق التركيب لما صار ذلك الجسم
 المراد فيه **مجرد زيادة ذلك الجرم** لجسم اي **اذا زيد في الجسم**
 من الجسم الاخر فيكون التركيب من جزئين جسيما والتركيب من ثلاثة اجسام
 منه وفيه اي في هذا الاستدلال **لفظ** حاصله ان هذا القياس عن
 البحث بمعزل **انه** اي قولنا الجسم **افعل** اسم تفصيل مشتق من الصفة
 التي هي **الجسمية** المستعملة بمعنى الضخامة **وعظم المقدار** ومن هنا
 يقال فيما صح **وعظم مقداره** **جسم** التي اي عظم فهو اي ذلك الشيء **بالفتح**
وجسام بالضم اي ضم الجيم فيقال جسم جسمية **والكلام** ههنا والنزاع
 انما هو في **لجسم الذي هو اسم** جنس غير قابل للاعتقاق واما الصفة
 المذكورة فمبغزل عما وقع فيه الكلام بين المتكلمين ههنا من لفظ
 الجسم الذي هو اسم **بالضمة** يشتمل منها الجسم فما له قيام بانه اما مركب
 وهو الجسم او غير مركب مع كونه متحيذا بالذات **كالجود** المراد **بغير**
الغير الذي لا يقبل الانقسام الى جزئين او اكثر مطلقا **بالفعل**
 بفك وهو مطلق الفصل او قطع وهو الفصل بنفوذ جسم فيه
 وقد يحيز استعمال القطع بالاجسام اللينة **ولاوها** بمعنى ان
 ان القوة الوهمية لم يدرك لها مقدار ايقبل الانفصال
ولاوها عقليا بمعنى ان العقل لا يثبت له جما يمكن انقسامه
 فالمراد انه لا يقبل الانقسام على سبيل الفرض المطابق لان العقل
 حاكم بامتناع انقسامه والا فالعقل ان يفرض الممتنعات والحاصل

انه لا يقبل التجزى اصلا لا قطعاً الصغره ولا كثرة الصلابته ولا دوما
وهما العجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضاً عقلياً لما
ذكرنا وهو اي الجوهر المذكور **الجزء الذي لا يتجزى** اي المجتمع التجزي
عقلاً وانما قال كل جوهر **ولم يقبل وهو الجوهر** كما قال في قسميه
وهو الجسم **اعترازا عن ورود المنع** على حصر غير المركب في الجوهر
المذكور فانه لو قال اما مركب وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر
كان حصر اللعين غير المركب في الجوهر الفرد وليس كذلك عند الفلاسفة
لان ما لا يتركب مما له قيام بذاته **لا يتجزى عقلاً** في **الجوهر** الفرد الذي
يعني الجزء الذي لا يتجزى لان القسمة العقلية تقتضي اقساماً
متعددة ماله قيام بذاته وهو غير مركب اما ان يكون متجزياً او
غير متجزى والاول اما ان يكون غير قابل للاقسام اصلاً وهو
الجزء الذي لا يتجزى او لا فاما ان يكون محلاً وهو الهول او طالا
وهو المصور والثاني اما ان يكون مجرداً في ذاته وفعله وهو
المعقل او في ذاته فقط وهو النفس فظهر ان القسمة العقلية
تقتضي اقساماً ماضية لغير المركب لكن الفلاسفة ابطالوا
الجزء الذي لا يتجزى فصارت الاقسام عند اربعة والمتكلمون
لا يثبتون هذه الاقسام الاربعة فاحصر غير المركب عند
في الجزء والمذكور ولا يكفي في ثبوت هذا الحصر والادام الفلاسفة
به مجرد الدعوى **بل لا بد في ذلك من ابطال** الاقسام المذكورة
حتى تثبت احصاء ما لا يتركب في الجوهر الفرد والاقسام المذكورة
هي **الهولي والصورة** ومنهما ترتب الجسم عند الفلاسفة **والعقول**

والنفوس
المجردة

المجردة عن المادة وعلايقها **والنفوس المجردة** عن المادة دون
العلايق **ليتم ذلك** الحصر المذكور واذا انقرر هذا المصنف
عدا عن قوله وهو الجوهر الى قوله كل جوهر ليس له من الاعراض المتوجهة
على قوله وهو الجوهر المقصود حصر غير المركب في الجزء الذي لا يتجزى المعبر
عنه بالجوهر ويميل ان يقال لا يتوجه المنع على الحصر المذكور بالنسبة
الى مذهب المتكلمين والسياق دال على ارادته بانه قال في العالم بجميع
اجزائه محدث اذ هو ايمان واعراض بمعنى بتمامه ثم قسم المعين الى
المركب وغيره فالظاهر انه اراد استيفاء اقسامه وليس ذلك
الا بالحصر المذكور وعلى هذا فنكتة العدول التنبية على انه موضوع
المرام بين المتكلمين والفلاسفة لا احرازاً عن ورود المنع
المذكور او الاشارة الى ان الجوهر في عرف المشايخ يوافق الجزء الذي
لا يتجزى فالاصل ان يقال او غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزى
فالجم قوله كل جوهر لا فائدة المراد في المذكور لكن الفلاسفة والمثاقون
على ان الجوهر والعين بمعنى واحد ولهذا يقال الجوهر الفرد للفعل على
مطلق الجوهر الصادق بالجسم ثم قسمة المعين ثنائية عنه من يكتفي
بمجرد التركيب في الجسم وثلاثية عنه من لا يكتفي به لك لتبوت الواسطة
عنه بين الجسم والجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين وفي الجوهر
الفرد ترتب الجسم بالفعل لا من الهولي والصورة اذ لا يتبوت لهما
عنه **وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد** الذي اثبتته المتكلمون
يعني الجزء الذي لا يتجزى وانما اتبع الجوهر الفرد ذلك لئلا يثبت
الوهم الى ان الجوهر الفرد فيمثل الهولي والصورة اذ كل منهما بالخط

معنى

الذات فردا له غير مركب فبين بقوله يعني الجزء الذي لا يجري
المواد وجود محل النزاع وقد يطلق الجزء الذي لا يجري على غير
المختار أصلا من الجواهر المجردة كما هو في كتاب النسخ والقسوة
لجنة الإسلام رضى الله عنه فليست لكن محل النزاع إنما هو الجوهر المتميز
المتنوع الانقسام فان ثبت المتكلمون ونفاه الغلايفة
ووكيلهم عندهم ليس من الجواهر **إنما هو** أي التركيب المذكور من
الهيولي وهي الجوهر المتقوم بالجواهر كالحال فيه ومن **الصورة** وهي
الجوهر كالحال في الهيولي المتقوم بالحله وقد استدل المتكلمون على اثبات
الجزء الذي لا يجري بأدلة متعددة **وأقوى أدلة** المتكلمين
على **اثبات الجزء** المذكور أنه لو وضع كرة وهي الشكل الذي يحيط
حد واحد والمراد كرة جوهرية **حقيقية** يعني ليس في سطحها
خط مستقيم أو سطح مستو واحترز أنه لك عن الكرة التي تقع عنه
لكسها حقيقية وكس كذلك **على سطح** جوهرية **حقيقية** مستو
فلا بد أن تماسه بالضرورة لكن **إن تماسه** أي الكرة السطح
الحيز منها غير مستقيم أي كان تجزئة **أو لو تماسه** تجزئة يمكن
انقسامه لكأن تلك التماسه **تجزئين** أو أكثر بالضرورة
ولو تماسه تجزئين **لكان** في أي الكرة الحقيقية والمراد لكان
في سطحها **خط** مستقيم موجود **بالفعل** فلم تكن تلك الكرة
كرة حقيقية والمفروض خلافه فاللزام باطل وهو وجود
الخط المستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية فاللزام ومثله
وهو كون التماسه تجزئين أما الملازمة فلأن التماس ضروري

في
الجزء
الذي
لا
يجري

ولا يخلوا

ولا يخلوا أما أن يكون بغير منقسم وهو المطلوب أو بمنقسم
وأدناه بالجزئين المذكورين وهما خط وقد حصل التماس بينهما
فيلزم انطباعهما على جزئين من السطح المستوي فيلزم وجود
الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة وأما بطلان اللزام فبين
وإن ابطال التماس بمنقسم تعين أن يكون بغير منقسم فثبت
المطلوب ولأثباته أدلة أخرى **وأشهرها** أي أدلة اثبات الجزء
المذكور **عند المتأخرين** وجه أن كل منهما دليل مستقل
الوجه **الأول** منها تقريره **أنه لو كان كل عين** من الأعيان
الموجودة المتجزئة أو المفروضة وجودها **منقسمًا** إلى **جزئين**
أي إلى حد يقف عنده الانقسام ولا يمكن تجاوزه **لم تكن** **الجزء**
أصغر مقدار **أما من الجبل** العظيم مقدار أو اللزوم باطل قطعاً
فالمفروض مثله وهو كون كل عين منقسمها لا إلى نهاية فيلزم ثبوت
الانقسام في الجملة إلى نهاية ولا معنى لتلك النهاية **أما الجزء** الذي
لا ينقسم وهو المطلوب وأما الملازمة فأنه لو كانت أصغر
منه لم يتساوى في الأجزاء المفروضة استواءها فيها على تقدير
عدم تنافها في انقسام **أن لا تنقسم** أي من الجزئية والجبل على
ذلك المقدور **غير متناه** **في الأجزاء** لأن الانقسام فيها ذاهب
إلى غير نهاية فثبت لكل منهما من الأجزاء ما يثبت للآخر ضرورة
عدم تنافها في أجزاءها **والعظم والصغر** المشتق منهما الأعظم
والأصغر **إنما قلوا** أي المذكور من العظم والصغر **بثبوت الأجزاء** في
العظم وقلتها في الصغر **وذلك** المذكور من الكثرة والقلتها **إنما ينصرون**

ثبوت **في الثاني** الجزاء التي فيها تثبت كثرتها او قلته بالنسبة الى شئ اخر واذا انتفى ما به العظم والصغر اشفي كون الخرد له اصغر من الجبل وكون الجبل اعظم منه والحاصل التصادق في الجزاء اذ اجزاء كل منهما غير متناهية ويلزم منه التصادق في المقدار ويلزم منه ان لا يكون احدهما اصغر من الاخر ولا اعظم منه الوجه **الثاني** من الوجهين تقرير **ان اجتماع اجزاء الجسم الطبيعي ليس له ان** اي للجسم **والا** وان لم يكن كذلك بان كان اجتماعها لذاته **لما قيل** ذلك للجسم **الافتراق** اي افتراق اجزائه ضرورة ان ما بالذات لا يزول واللازم باطل لقبوله الافتراق فالمرور بمثله وهو ان اجتماع اجزائه ليس لذاته واذا ثبت امكان الافتراق **فانه قد ادرك ان يخلق منه** اي في الجسم **الافتراق** بدل الاجتماع حتى ينتهي ذلك الافتراق والافتراق الى **الجزء الذي لا يجرى** فيثبت وجوده وهو المطلوب وذلك **ان الجزء الذي** ينتهي اليه القسمة على قولنا وهو الذي **تنازعنا** واما **فيه** فقلنا بوجوه ونفيتم **ان امكن افتراقه** اي الجزء المذكور **لزم قدرك** **انه تع عليه** اي على افتراقه ضرورة ان ثبتته الى جميع الممكنات وحالة المفروض ان افتراق ذلك الجزء ممكن فيلزم ان يكون سبحانه قادرا عليه **فما للبحر** المتعقلا نسبته اليه تعالى اذ لو لم يكن قادرا على ذلك الممكن لكان متصفا بما ذكر وهو محال **وان لم يكن** افتراقه **ثبت المدعى** وهو وجود الجزء الذي لا يجرى والحاصل ان افتراق اجزاء الاسم ممكن بحسب ما سبق

اجتماع

لا يشترط ان يكون
الاجزاء اجزاء

اجتماع اصلا اذ الافتراق ضد الاجتماع فذلك الجزء الذي انتهى الافتراق اليه ان امكن افتراقه فالاجتماع باق في الجملة والمفروض ثبوت الافتراق للثاني له فيلزم اجتماع الصدين وهو محال فيكون ملزوما وهو امكان افتراق ذلك الجزء محال لتركيبه من ذلك شرطيا فنقول لو كان كل جزء فوضاه من اجزاء الجسم ممكن الافتراق لما كان صحيح اجزائه ممكنا لكن افتراق جميع اجزائه ممكن الافتراق اما الملازمة فانه لا معنى لافتراق جميع الاجزاء الا انتفا الاجتماع عنها ولا معنى لما كان افتراق الجزء لا يثبت الاجتماع له اذ امكان افتراقه غير المجتمع محال فلزم من اقامة ما يمكن افتراقه لما انتفى معه لا واما بطلان اللازم فلما ثبت من قدرته تعالى على خلق الافتراق بدل الاجتماع **والحل** من الادلة الثلاثة المذكورة **ضعيف** طريقتهم الاستدلال به على المطلوب **اما ضعف الدليل الاول** الذي هو حيث الكرة والسطح **فانه** اي هذه الدليل **انما يدل** بواسطة التماس **على ثبوت النقطة** في كل من الكرة والسطح ومضى وان كانت لا تنقسم لانها اجزاء لها لانها في الخط وموتها في السطح لكنها عرض وهذا الدليل انما يدل على ان التماس بين السطح والكرة حصل بينهما وهو معنى كونه الاعلى ثبوت في كل منهما اي ثبوت النقطة التي هي عرض **لا يستلزم** ثبوت الجزء الذي لا يجرى الذي هو هو والكلام انما هو فيه وهذا جواب عن سوال التعرير ان الدليل اذ ادعى ثبوت النقطة فقد دل على ثبوت الجزء لانه موضوعها وحملها وهي لا تنقسم محلا

اجتماع

وهو

لك فتثبتها بمتلازم عدم تجزئتها كلها وعلو الطول بلجاب
 بان ثبوتها يستلزم كون محلها جزءا لا يتجزئ **ان حلولها**
 اي النقطة في **الحل** اي محلها الكومر الذي هو ذلك الجزء من الكرة
 والسطح ليس بلواي ذلك الكاويل **حلول السريان** اي سريان الحال
 في المحل بحيث يثبت المحل فيه حكم الحال **حتى يلزم من عدم انقسامها**
 اي النقطة للحالة في ذلك الجزء **عدم انقسام المحل** اي محلها وهو
 ذلك الجزء ويثبت له حكمها المذكور وانما يلزم ذلك لو كان حلولها
 في محلها حلول السريان الذي هو عبارة عن كون الحال اجزاء
 حتى يتحقق سريانه في محله والحاصل ان الحلول ايا سريان حلول الخط
 في محله في جهة واحدة فينقسم فيها وحلول السطح في محله في جهتين
 فينقسم فيهما او غير سرياني كحلول النقطة في محله فلا سريان لها
 فيه لعدم انقسامها ولا يلزم منه عدم انقسام محلها وهذا
 وقد ارتضى الشارح هذه الدليل فيقال في شرح المقاصد والحق ان
 حديث الكرة والسطح قوي وتما سها بجوده هما ضروري **واما**
 ضعف الدليل **الثاني** والدليل **الثالث** **فان الفلاسفة**
 النافين امكان وجود الجزء الذي لا يتجزئ **لا يقولون بان الجسم**
 الطبيعي **مؤلف من اجزاء** مطلقا **بالفصل** وانها اي تلك الاجزاء
غير متناهية حتى يتم الاستدلال عليهم بهذه الدلائل الذين
 مبناها كون الجسم مؤلفا بالفعل من الاجزاء ولو قالوا بان ذلك
 لا تنقسم عليهم الاستدلال **بما لا يقولون انه** اي الجسم ذو مقدار
 واحد متصل في نفس الامر كما هو عند الحس **قابل بانقسامات غير متناهية**

يعني

يعني انه لا ينتهي لانقسامه فيه الى جزء بل يمكن انقسامه ويقولون انه
 ليس فيه اي في الجسم **اختراع اجزاء** بالفعل **اصلا** وانما ملو واحد
 في نفسه وان كان فيه اجزاء بالقوة والقوى لكن كل جزء في ذاته من
 متمم الانقسام وتركيبه هم ليس الا من الهبوط والصورة واذ كان
 كذلك فلا يكون العظم والصغر عندهم باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها
 لان المقروء من انه غير متالف منهما وانما لا اجزاء في الفعل البتة
وانما العظم والصغر في الجسم عندهم باعتبار المقدار المتصل الواحد
النافي به الى الجسم فان كان ذلك المقدار اكثر امتدادا بالنسبة
 الى هو كان اعظم منه وكانت ذلك المقدار اقل اصغر منه فالدليل على
 اثبات الجزء الذي لا يتجزئ القائل انه لو لم يثبت لم تكن الخردلة اصغر
 من الجبل او لم يكن الجبل اعظم منها انما يتم اذا قلنا بانما الجسم بالفعل
 من الاجزاء يكون العظم والصغر باعتبار كثرتها وقلتها كما هو من ههنا
 واما اذا قلنا بان لا اجزاء فيه اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
 لا يتم ضرورة كدليل لا يظهر ضعف الدليل الثاني يقولون ايضا
 ان **الافتراق** في الجسم او في جزء من جزء ممكن **ما الى** **انه** وموقفي
 قبوله لانقسامات غير متناهية مع كونه واحدا في نفسه لكنه
 اعاد المعنى بخصوص هذا القول عقيب ما اشار به الى وجه ضعف
 الدليل الثاني لتبشير به لك الى ضعف الدليل الثالث فقال
 والافتراق ممكن **ما الى** **انه** **فلا يستلزم** ذلك الافتراق ثبوت **الجزء**
 الذي لا يتجزئ واما ما ذكرتموه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء
 المذكور على الوجه المذكور في الدليل الثالث فانه مبني على كون الجسم

وجه 2

متعلق من اجزاء المجتمع ايضا وان الافتراق يكون فيها بدل الاجتماع
فحيث ثبت انتقالي الاجتماع فثبتت الجزاء المذكور اذ لو امكن افتراقه
لكان الاجتماع باقيا في الجملة على ما سبق بيانه اما على القول بان ليس
في الجسم اجتماع اجزاء اصلا فانه لا يكون الافتراق مستلزما للشو الجزاء
الذي لا يتجزى كما هو ظاهر فظهر وجه ضعف الدليل الثالث ايضا
ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يستلزم الجزاء فلا يستلزم كل من هذين
الدليلين ذلك وقد يقال في توجيه ضعف الدليل الثاني سلما ان
الجسم متعلق من اجزاء لكن لا نسلم التساوي بين الخردلة والجبل
في الاجزاء بواسطة عدم التناهي اذ اعداد عقود العشرات غير مساوية
لاعداد عقود الالاف قطعاً مع عدم تنافى الاجزاء فيها **واما ادلة**
الفلاسفة على النفي اي نفي الجزاء الذي لا يتجزى بمعنى انه ممنوع الوجود
فلا يخلوا ايضا عن ضعف ولا يخفى ان هذه الالف كقولهم والكل ضعيف
فمن ادلهم انا لو فرضنا ثلاثي ثلاثة اجزاء بالمعنى المذكور خطا مستقيما
فلا بد من وسط ملاق للآخرين فاما ان يتلوا في كلامهما بعض ما يلا في
به الاجزاء فلا يكون وسطا والمفروض خلافه اولا فيكون ما يلا فيهما
غير ما يلا في به الآخر فيلزم تجزئته وهو للطاوب وجه ضعفه انا تمنع
الملاقاة بين الثلاثية واثباتها كجود مبريد وانما هي بالاعراض فكل جزئ
لا يتجزى فهاينيات يكون هما القلائق ولا يخفى ان الادلة من الجانبين
فيها وهو من الاستدلال مشككة والروايات دقيقة معضلة
ولقد المنضعيف والاشكال والتعارض **ما لا امام** الراعي المتبحر
في الدين **الرازي** رحمه الله **في هذه المسئلة** اي مسئلة الجزاء الذي

لا يتجزى

يتجزى **الى التوقف** فلم يقل بنفيه ولا بشيونه وقال الامام الهادي
عليه السلام رحمه الله بحسب التوقف تاسيا بجماعة من فضلا المتكلمين
واما الامام حجة الاسلام رضي الله عنه فقد صرح في كتاب النفي والتوبيخ
فان قيل هل هذا الخلاف المذكور في هذه المسئلة بين المتكلمين
والفلاسفة **متممة** تظهر في مسائل هذا الفن وغيره كما هو
شأن المسائل الخلافية ام لا **متممة** له اذ العفا يد الدينونة فامس
لها يكون الجسم مركبا من اجزاء التي لا يتجزى من الهيولى والصورة
بحسب النظام **قلنا نعم** له متممة **في اثبات الجود من الفرد** الذي هو
الجزء الذي لا يتجزى في القول بتركيب الجسم من الجواهر الفردة خلافا
للفلاسفة **حجاة** وبعد عن كثير من ظلمات الفلاسفة اي خلاص من
موافقتهم في كثير من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وايتنا بها
على قواعدهم المناقضة للاصول النيرة الاسلامية **فقط** انتم **مثل**
اثبات الهيولى والصورة والقول بان الجسم انما يتركب منهما
المودي ذلك الى القول ببارلية المحكمات **وقدم العالم** بالزمان
المودي الى القول ببطلان البعث **والنفس** **الجساد** **دواني** **كثير** من
اصول فن الهندسة من العلوم العقلية **عليها** اي على تلك
الاصول **واما** **حركة السموات** بمعنى انه ما من حركة الا وبعد هاهنا **كثير**
ان قبلها حركة وتوهم معنى قدمها بالنوع على ما سبق **والمبني** عليها
ايضا **امتناع الحرق والالتئام** **عليها** اي على السموات والحق مذهب
اهل الحق وهو ان كان ذلك كما في سائر الاجسام السفلية اما كون القول
بالجود الفردية **حجاة** عما ذكره اطباء الجهور من المتكلمين والفلاسفة

على ان تركيب الجسم البسيط وبنو الذي لا يكون تركيب من اجسام مختلفة
الطبايع اما من الجواهر الفردة او من الهبول والصورة موديا الى
الى القول بقدوم العالم فلما زعموه ان الهبول لو كانت حادثة
لكانت مسبوبة بامر في تلك الحادثة عندهم فيبقى مادة ثابتة عليه
يقوم في امكانه الذي من اموار وجودي عنه هو على ما هو معروف في
في المطولات ثم تلك المادة السابعة اما ان تكون قد تمه واما
مدعاه او لا فيبقى مادة اخرى وتبطل فلزم المدعى انه كور
والهبول لا يمكن خلوها عن الصورة فيلزم قد منها ايضا ولا معنى
لعدم العالم الا ذلك لكن القول بذلك لا يكون موديا الى القول
بقدم العالم الا اذا التزم من هههم في ذلك على التمام اما ان يقال
بتركيب الجسم من الهبول والصورة كالحادثتين بايجاد الفاعل
المختار في منع كونه تقع فاعلا بالاجاب وكون لكان الممكن وجوديا
ما امر اعتباري محض فلا يكون قوله هذه اموديا الى ما ذكرنا واما
كونه موديا الى تقي حشر الاجساد فلان العالم اذا كان ازليا كان
ابديا فلا آخر وحشر الاجساد انما ملوفا واما كونه موديا الى
كثير من الاصول الهندسية فلما اشار اليه في شرح المقاصد عند ذكر
ادلة الفلاسفة على تقي الحيز حيث قال ومن تلك الطرق التي
الاحتجاج على تقي الحيز مما يثبتني على اصول هذه شبه لا سبيل الى اثباتها
الا على بقية براتسفا الحيز كما يظهر للناظر في البراهين المذكرة في كتاب
افلينس واذا كان كذلك فالقول بالهبول والصورة يودي
الى اثبات تلك الاصول ان القول به ذلك قول بانسفا الحيز فيثبت

المطابق

في كتاب الجواهر الفردة
في كتاب الجواهر الفردة
في كتاب الجواهر الفردة

المانع من اثبات تلك الاصول وذكر الشارح منها عدة اصول فلنكتف
باولها وبنو انه يمكن ان نعمل على خط مركب من جزئين مثلث متساوي
الاضلاع ولا يمتد ذلك الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وذلك
موجب بانفسا من الثلاثة فالقول باثبات الحيز الذي لا يمتد فيبقى
ان لا يكون عملا ذلك ممكنا واما كون تلك الاصول يثبتني عليها
دوام حركة السموات فقد قال بعض الفضلاء ادلة قد ولام الحركة
المذكورة في الكتب الممتد اوله ليست اصولا هندية سببية ولا متوترة
عليها انتهى وهذا الاينافي ان يكون هناك ادلة شاذة ذلك وقد
اطلع عليها الشارح نعم القول بالهبول يودي الى جميع ما ذكره بشرط
ان يكون على الوجه الذي به الفلاسفة ووجه كونه موديا الى امتناع
الحرق والالتصام فلانه يودي الى القول بقدم الافلاك مادة وصورة
وحركة بالرفع والتغير اماراة كروية وكذا العدم وكل منهما مناصف
للعدم ويلزم من الحرق والالتصام على دوام حركة السموات احد
او كلاهما واما وجه امتناع الحرق والالتصام على دوام حركة السموات
فلا انها عندهم حركة مستديرة دائمة عاقطة للزمان متشابهة
الاحوال وهي متافيه الحركة المستقيمة اللازمة من اقتراف الاجزاء
واقترانها اللذين هما الحرق والالتصام او لا بد فيهما متما واما
فالحركة المستقيمة لا تحوز على القلعة عندهم ومبني اصولهم في
هذا الباب القول بالاجباب ولا يليق تفصيل هذه المباحث
ههنا الكتاب وقد ظهر بما قرناه جواز عطف وامتناع الحرق
والالتصام على قوله دوام حركة السموات وعلى قوله كثير من اصول

بسن

جواب

الحفند من فيصير قوله المبي عليه دوام حركة السموات فاصلا بين المعاني
 فليتامل هذا من المشكل اتفاق المتكلمين على ان الجوهر المريد له
 مقدار وعظم للساحة فله جرم وان مع ذلك لا شكل له واحاطوا
 في انه يشبه شيئا من اجسام الاصنام على قن لاس والعايلون بالشبه
 احاطوا ففهم شبيه بالكرى وشبههم بالمضلع وهو لا ايضا احاطوا
 ففهم من شبيه بالمربع ومنهم من شبيه بالمثلث الى غير ذلك ولما فرغ
 من مباحث القسم الثاني وتلو العرض فاما الاول شرع في مباحث
 القسم الثاني وتلو العرض فقال **والعرض ما لا يقوم بذاته** يعني من
 الممكنات لخرج صفاته تعالى **يل** تكون قيامه بغيره وهو موضوع
 وقد علمت معنى ذلك على اليد ههنا فاما بان يكون ذلك العام
 بغيره **تأبعا له** اي له لك الغير في **التحيز** فيتحيز بغيره لانه لا يتبع
 ان يتحيز بنفسه وهذه امده ههنا المتكلمين **او بان يكون محتقابه**
 اي له لك الغير **لخصائص الناعت** بالنعوت فيكون الناعت
 متوالقا بغيره والنعوت متوذلك الغير على ما سبق **بيان**
 عنه قوله ومعنى بشي اخر ولما تروهم بعضهم ان معنى قيامه بغيره انه
 لا يمكن تعقله بدون ذلك الغير الذي هو محله اشار الى ثقبه بقوله
لا معنى له اي ما يقوم بغيره **لا يمكن تعقله بدون المحل** اي محله
فان ذلك اي كون القائم بغيره لا يمكن تعقله بدون محله **انما هو**
صادق في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالابن الذي هو
 الضبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والتي الذي النسبة الى
 الزمان واقسامها عند الفلاسفة سبعة وكون ذلك انما هو
 فيها

فيها من حيث انها انما تعقل بالقياس الى العن خلاف ما يمكن تعقله
 بدون محله كما في سواد الجسم اذ يمكن تعقله بدون الجسم فلا يصدق ان
 يكون معنى قيامه بغير الذي هو محله كما في سواد الجسم اذ يمكن تعقله
 بدون الجسم فلا يصدق ان يكون معنى قيامه بغير الذي هو محله
 انه لا يتعقل بدون العرض ما لا يقوم بذاته **ويجوز في الاجسام** التي
 هي الجواهر المركبة **والجواهر** الوحدة التي هي بتأريط وقد اتفق جمهور
 المتكلمين على عدم تعري المتحدى به انه مطلقا عن العرض **فيلزم**
 اي قوله **ويجوز في الاجسام والجواهر من تمام التعريف** اي تعريف
 العرض وانما ذكر **لحق ان اعني** دخول صفات الله تعالى فاما
 بذاته تع والتحقيق انه لا يكون من تمام التعريف لما تقدم
 تقدير في معنى ما قاله **اعراض كالالوان** واحدها لون وهو
 من مقوله الكيف من جملة الكيفيات المحسوسة وعرفوه
 بانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر وهو الضوء
 وهو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر **واصولها**
 البسيط **فيل** اثباتها **السواد والبياض** فتركب باقى الالوان
 منها **فيل** خمسة **للحمر والخضر** والصورة والبياض والسود
 والذهبي اثبات بقوله **ايضا** ونعم بعضهم انه لا حقيقة للون
 اصلا والبياض يتجلى من مخالطة الهواء للجسام الشفافة
 ونفوذ الضوء في الجسم لكثافته والحققون على ان الالوان كيفية
 محقة الوجود واصلا ما ذكر من الالوان **والالوان الباقى** تحدث

بالتركيب من الاصول المذكورة وقيل جميع الالوان اصول ومن
 الالوان الكرافية والوجارية والنيلية والارجوانية والابيض
 عدد مخصوص **والالوان** الاربعة **وهي الاجتماع** وهي كون الجوهرين
 بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث **والافتراق** وسبب الكلام
 عليهما وذهب بعضهم الى ان الالوان محسوسة بالافلاك وان
 ان من انكرها فقد خالف حصة وبعضهم الى انها غير محسوسة
 فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمختلج والمقترن
 واما وصف الحركة والكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا
 اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها
والطعم ولا يقع في امرها من المحسوسات بالذوق **والنول** يحكم
 لما سبق الذي هو غيرنا **السبعة** وهي اى هذه السبعة **المراية**
 وهي كيفية غير ملائمة في الغاية وحدوثها عنه الفلاسفة بتأثير
 الفاعل الخارج في القابل للكتيف **والحرارة** وهي غير ملائمة ايضا
 لكنها في عدم الملائمة دون الحرارة وحدوثها عن الفاعل الخارج
 والقابل للطيف **والملوحة** وهي عدم الملائمة دون الحرارة وفوق
 الحرارة وحدوثها عن الفاعل الخارج والقابل للمعتدل بين الكفاة
 واللطافة **والعموصة** وهي غير ملائمة ايضا لحدوثها عن الفاعل
 البارد والقابل للطيف **والحموضة** وهي في عدم الملائمة دون
 العموصة وفوق الحموضة والفرق بين العموصة والحموضة دقيق
 لا اجتماعهما في ان كلاهما يقتضيان اللسان لكن العموصة تقتضيان
 ظاهر اللسان وباطنه والحموضة ظاهرا للسان فقط واعلم ان هذه

ثالث وهو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما

وهو في الفاعل
 البارد والقابل للطيف
والقن وهو عدم الملائمة
 دون العموصة

الطعم

الطعم الستة تجتمع في عدم الملائمة لكن ذلك في الثلاثة الاولى اشد
 منه في الثلاثة الاخيرة ان عدم الملائمة بفعل الخارج من جهة التفرق وبفعل
 البارد من جهة التكتيف والتفريق اعظم منافاة من التكتيف **والخلاوة**
 وهي كيفية في غاية الملائمة وحدوثها عنه بتأثير الفاعل المعتدل
 بين الحار والبارد في القابل للكتيف **والدسومة** وهي في الملائمة
 دون الخلاوة وحدوثها عن الفاعل المعتدل والقابل للطيف
والغافة وهي الملائمة دون الخلاوة وفوق الدسومة وحدوثها
 عن المعتدلين لكن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها وعدم
 نفوذها في الجسم الحامل لها لكونه بين الكثيف واللطف فلقد
 لا يدركها الحس فتلخص ان الفاعل اما حار او بارد او معتدل
 والقابل اما كتيف او لطيف او معتدل واذا ضربت اقسام
 الفاعل في اقسام القابل حصل العدد المذكور والموجب
 ان الخارج من شأن التفريق فاذا كان القابل كتيفا متعة من
 النفوذ فيجتمع اجزا الحار فيفوق تفريقا فوقيا فيكون اثره
 لك فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية البعد
 عن الملائمة واذا كان القابل لطيفا كان غير مانع للخارج
 من النفوذ فلا يجمع اجزاؤه فيكون تفريقه ضعيفا فتكون
 الكيفية الحاصلة عن ذلك دون الاولى واذا كان القابل
 معتدلا كانت مانعته دون الكثيف وفوق اللطيف فتكون
 الكيفية الحاصلة عن ذلك بين الكثيفين المذكورين والبارد
 من شأن الكثيف فاذا كان القابل كتيفا متعة من النفوذ فيجتمع

اجزاؤه فيقوى فعله فحصل عند تلك الكيفية المحصورة ولا يخفى
 عليك التوجيه في البواقي فنقول في الفاعل المعتدل مثلا انه
 اذا كان القابل لتنفيد قووية فاجتمعت اجزاؤه فقوى فعله
 فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك غاية الملازمة ثم هذه الانواع
 بتأبط **بجمل الترتيب** من هذه الطعوم الباسط **النواع**
 من الطعوم **تختص** **عند** **من الاعراض الروايح** ومنها الملازم والمفاد
 ايضا **والنواع كثر** غير متحصرة **وليت لها** اي للروايح وانواعها
اسما اجناس او اعلام **مخصوصة** وانما يشتملها اسم واحد هو المركب
 لكنه يوصف بالمناصب له بحسب المراتب والاحوال فيتعين بحسب
 ذلك الوصف المراد به **والاظهر** بحسب بعض النظائر **ان ما عدا**
اللون الاربعة من الاعراض نحو اللون والطعم والشكل وغير
 ذلك **لا يدرى الا للجسام** فلا يدرى من الجواهر الفردة وهذا
 مذهب البعض واقطاره الخارج لكن في شرح التجريد ان الاعراض
 المحسوسة ياخذ من الحواس الخمس المحتاج الى اكثر من جوهر واحد
 عنه المتكلمين وظاهر ذلك من اقامة ما ذكره **واذا تقرر ان العالم**
 بجميع اجزائه **ايعان** قايمة بذواته **واعراض** قايمة بغيرها اي
 بالاعيان **وتقرر ان الاعيان** ايضا قايمة **الجسام** مركبة **وجواهر**
 بسيطة **تقرر** ان فيه مقتضى **فنقول الحق المحض ان كل حادث** يعني انه
 مسبوق بالعدم وهذا الحكم على مجموع العالم وعلى كل جزء من اجزائه
 وقد سبق اعطاء هذا الحكم لكنه اعاده ليثبت عليه دليلهما
 تقدم به وعده من بيان ذلك **اما الاعراض فبعضها** حادثة ثابتة

بالمشاهدة

بالمشاهدة الحسنة فالعلم به ضروري **كالحركة** التي يدرك حدوثها
بعد السكون **بالمشاهدة** **والصوت** الذي يدرك حدوثه **بعد**
الظلمة **بالمشاهدة** ايضا **والسواد** لحادث في الجسم **بعد البياض**
 فيدرك كنه ذلك **وبعضها** اي الاعراض حادثة ثابتة **بالدليل القطع**
وملوط بان العدم عليه اي على ذلك البعض الذي لم يدرك حدوثه
 بالحس **الظاهر كما في اعداد ذلك** البعض الثابت حادثة **بالمشاهدة**
 والاعداد المذكورة هي السكون والظلمة والبياض السابقة
 في الوجود على الحركة والصوت والسواد الثابت حدوثها **بالمشاهدة**
 ووجه الاستدلال ان العلم بانعدام هذه الاعداد عند مشا
 حدوث اعدادها ضروري اذا اجتماع الصدين بحال وانما
 صارت بعد الوجود معدومة انتفى كونها قدسية **فان**
العدم بناء على العدم فلا يجوز ان يضاف شي لهما مطلقا فما انتصف
 شي بالعدم انتفع عليه العدم **لان العدم ان كان واجبا لانه**
 وهو الذي وجوده ثابت له من ذاته وقدمه بالذات **فظاهر**
 انتفاع عدمه وساقاة قدمه للعدم **والا** اي وان لم يكن واجبا
 له انه بل وجوبه بغيره وقدمه بالزمان لا بالذات **لزم استثناء**
 اي ذلك المقدم الواجب بغيره **اليه** اي الى الواجب لانه ضرورة
 ان وجوده منه ولا يكون استناده اليه بطريق القصد **الا**
اذا الصادر عن الشيء لا بطريق الايجاب بل **بالقصد والاختيار**
 اي بقصد ذلك الشيء واختياره ليجاد ذلك الصادر عنه
 يكون اي ذلك الصادر **رحا** **تاسبق** **فان بالعدم بالضرورة**

اي اجاب الوجه
 بالاجاب الوجه
 لانه ذلك العدم المستثنى
 اليه ولا حول استناده اليه
 بطريق

لمفروض واحد وادام يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون
ولا يكون ذلك الجوهري في الحدوث **متحركا** لانه لا بد في الحركة من
 كونين في حيزين **كما لا يكون ساكنًا** اذ لا بد في السكون من كونين
 في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهري عن احد الضدين
 المذكورين **قلنا** في الجواب عن ذلك وجهان احدهما ان هذا
 المنع عدم الخلو المذكور **بناضرا** فيما نحن بصدد من الاستدلال
 على حدوث الاعيان **لما فيه** اي هذا المنع من تسليم المدعى المطلوب
 اثباته وهو الحدوث فاهللا بالمنع المستلزم للمطلوب و اشار الى
 الوجه الثاني بقوله **على ان الكلام** في هذه المقام انما هو في **البيان**
 الباقية التي تعدت فيها **الاكوان** في الحيز الواحد والاضمار **وتجديد**
عليها اي على تلك الاجسام **الاعضاء والازمان** ونازعنا في حدوثها
 المبطلون فقالوا بقدمها لا في الاجسام كحادثتها لانها بمنزلة
 المحيطة ضرورة انها لا يمكن ان تكون محلا للزاع وانما محلة الاجسام
 المذكورة التي لا يعلم حدوثها الا بالدليل لكونه نظريا **واما الامر**
 الثاني من الامرين اللذين لا بد في الصغرى منهما وهو اثبات **حدوثها**
 اي الحركة والسكون **فلا يثبت** من جملة **الاعراض** اذ الكوان اعراض وهي
 اي الاعراض بتمامها **غير باقية** اذ العرض لا يبقى زمنا على ما بين
 في المطولات فكل من الحركة والسكون غير باق بمعنى انه يمتنع عليه
 البقاء وما يمتنع عليه البقاء يمتنع ان يكون قدما ضرورة عدم ما
 علمت انفا مرة تتألف منهما وما اتفق قد ثبت حدوثه فالحركة
 والسكون حادثان وهذه ادليل مستقل على ثبات الحدوث **ولان**

ما هي

ما هي الحركة التي هي كونان في اثنين في حيزين او كون اول في حيز ثان
لما فيها اي الماهية فالحركة **من الانتقال حال من** متعلق بالكون
 الاول في الحيز الاول **الحال** متعلق بالكون الثاني في الحيز الثاني **تقتضي**
 اي بامنية الحركة لاجل ما ذكر **للمسبوقية** اي ان تكون مسبوقا **بالغير**
 ضروري ان احد الخالين مسبوق بالآخر وهذا اظاهرا اذ قلنا ان
 الحركة كون اول في حيز ثان اذ لا يعقل ذلك الا يكون سابق في حيز
 اول واذ قلنا انها كونان في حيزين بمعنى اقتضاها المسبوقية
 بالغير انها تقتضي بالذات ان يكون احد كونيه مسبوقا بالآخر لما
 فيها من الانتقال بل لا بد من انتقال من حال الى حال واقتضا المسبوقية
 بالغير يستلزم تقدم المعدم على وجود المسبوق اذ السبق
 الزماني يقتضي عدم الاجتماع في الزمان **وصفة الازلية تتألف**
 اي تتألف من صفة المسبوقية بالغير لاستلزام سبق المعدم على وجود
 المسبوق المعدم للمعدم ولا معنى للارزالي الا المعدم وبذلك تبين
 ان بين الحركة والازلية مباينة بالذات لان الازلية تقتضي عدم
 المسبوقية بالغير والحركة تقتضيها او فنقول الحركة لغيرها بواسطة
 الانتقال المذكور تقتضي ان تكون مسبوقا بغيرها بالزمان لان البقية
 دليل لحدوثه وهو ذاتي للحركة **ولان كل حركة** قامت بمحرك **فهي**
على التقضي عدم الاستمرار يعني ان في معرض الزوال قطعا لكونه تغيرا
 وتقصيا على التعاقب وذلك مستلزم للحدوث **ولان كل سكون**
 قام بساكن **فهو** اي ذلك السكون **جائز الزوال** اي ممكن المعدم وذلك
 لان كل جسم ساكن **فهو** قابل للحركة وذلك معلوم **بالضرورة** وعلي

لا انعدم وعلى وجه

تغير كونه نظريا فنقول في الاستدلال عليه ان الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر والعلم بجواز الحركة بعضها
ضروري فيثبت جواز ذلك لكل منها ثم قبول الحركة مستلزم
لجواز زوال سكونه اذ لو امتنع زوال سكونه امتنع وجوده كونه
ولو امتنع وجوده لم يكن للجسم قابلا لها اذ لا معنى لقوله لها
الا امكانها واللازم ظاهر البطلان واذا ثبت زوال كل سكون
انتفى ان يكون شيئا مما وثبت كونه حادثا اذ لا معنى لجواز
زواله الا جوار عدمه **وقد عرفت** مما سبق تقريره **انما يجوز عدمه**
مطلقا **يتمتع** **قدم** لما بين القدم والعدم من التباين فان قيل
انما عرف منافية القدم لنفس العدم لجواز استمرار
وجودها يزول العدم مع كونه قدما فلا يتم الاستدلال على حدوث
السكون بجواز عدمه قلنا القدم كما يتألف في العدم بيا في جوارها ايضا
وبينا ان القدم لا يجوز عليه العدم مطلقا لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهرا وواجب لغيره **وقد عرفت** مما سبق استناد
وجوده الى الواجب لذاته على الوجه السابق فيجتمع عدمه ايضا
فيثبت منافية القدم لجوار العدم ايضا **واما المقدمة الثانية**
القايله فكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي الكبرى **قلنا**
في الارز **لزم** من ذلك **ثبوت الحادث في الارز** لان المفروض
عدم خلوه عنه **وهو** اي ثبوت الحادث في الارز **محال** لذاته اذ
لو ثبت في الارز لكان قدما والمفروض انه حادث هذا خلف

وما يلزم

وما يلزم منه المحال فهو محال فقدم ما لا يخلو عن الحوادث محال
فيثبت حدوثه وهو المطلوب **وهنا** في هذا المقام المشتمل
على مباحث العالم من تقسيم اعيانه الى الاجسام والجواهر الفردة
المقتضى لخصاصها فيها والاستدلال على حدوثه بجميع احواله
من الاعيان والاعراض **ابحاث** متعلقة بما ذكر على ما ياتي
البحث **الاول** منها ومحلها التقسيم المذكور المقتضى لاختصاص
الاعيان فيما ذكرناه **اول دليل على ثبوت اختصاص الاعيان**
التي هي احدى قسمي العالم **في الجواهر** الفردة وهي الاجز التي لا تتجزئ
وفي الاجسام المركبة منها **والدليل على انه يمتنع وجود عين ممكن**
يقوم به انه فيكون مركبة من جملة اقسام الاعيان **ولا يكون**
ذلك الممكن القايم بذاته **بتحيز اصلا** لا بذاته ولا بالمتعينة
لغيره **كالمقول** المجردة عن المادة وعلايقها **والنفوس**
المجردة عن المادة **التي تقول** **بها** وثبت وجودها **الفلاسفة**
فانهم يقولون بوجود العقول والنفوس المذكورة وانها من جملة
اعيان العالم وليست متحيزة اصلا لان التجريد بيا في التحيز قطعا
وحاصل السؤال ان اختصاص الاعيان في التحيز الفردي والتحيز المركب
باطل لان هناك عينا الفردي ليس بتحيز اصلا فيكون قسما ثالثا ولا
تكون القسم ثنائيا لانه لا دليل عليها اذ لا يتم ذلك الا بانشاء انتفاع
هذا القسم الثالث الذي تقول به الفلاسفة فلا يخفى ان الشارح هل قول
المصنف في تقسيم الاعيان حيث قال او غير مركب كالجواهر **على الاحتراز**
عن ورود المنع على الاختصاص المذكور فلا يتوجه هذا البحث الاعلى التوجيه

المذكور هناك وهو ظاهر **والجواب** عن ذلك **ان المدعى** المطلوب اثباته
في هذا المقام **حدوث ما ثبت وجوده بالانقاف من الممكنات**
المعبر عنها بالعالم وهو اي ما ثبت وجوده **الاعيان المتخيرة**
بذواتها **والاعراض** للمتخيرة بتلك الاعيان فلا شيء من العالم
عندنا الا وهو متخير بنفسه فالاعيان بتمامها متخيرات ولا شيء
منها مجرد اذ لم يثبت وجود المجردات عندنا **ان ادله وجود**
المجردات من العقول والنفوس المذكورة **غير تام** فلم يثبت
لما استدلال بها على مدعى الفلاسفة **على ما بين في كتب الفن**
المطلوبات من ايراد الادلة المذكورة والفرج فيها واذالم
يثبت وجودها لم تكن من جملة اقسام الاعيان فتعين ان
تكون قسمتها ثنائية اذ لا عين حبيثة الا وهو متخير والمتخيرة
اما مركب وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر الفرد وهما من الجواب
ان الاختصار صحيح بالنسبة الى المتحقق وجوده من الاعيان
ولا نزاع فيه والعرض اثبات حدوث ذلك فالاختصار انما هو
بالنظر الى ما حققنا وجوده من الاعيان ولا يضرنا عدم قيام
الدليل على الاختصار العقلي غير ملحوظ ههنا ومن ادله وجود
المجردات ان النفس محل للعلم وكل محل له جوهر مجرد اما الصغر
فمبينة واما اللبكي فلان محل العلم لا جايز ان يكون عرضا
لما يلزم من قيام العرض بالعرض فتعين ان يكون جوهر او لا
جايز ان تكون عرضا لما يلزم من قيام متخيرا اذ لو كان كذلك
لكان متخريا اذ كل متخير فهو قابل بانفسه سمات غير متناهية

فجار

فجار ان يقوم بجزء منه علم بشي وجزء اخر جهل به فيلزم ان يكون
الانسان جاهلا بالشي حال كونه عالما به فهو محال او نقول بل ان
انقسام العلم بانقسام محله وهو ايضا محال واذا اتفنى كونه
متخييرا ثبت كونه مجردا او هو المطلوب والجواب ان معنى هذا
الدليل على اتفنا الجزء الذي لا يتخيري وقد ثبت وجوده وايضا
فلا يلزم انقسام العلم بتقدير انقسام محله لان حلوله فيه حلول
السر بان على ما سبق فغيره هذا والقول بالتحرييد عليه
تفسير من المحققين كالامام العراقي والامام ابو زيد الدبوسي والكلبي
والراغب الاصفهاني وغيرهم قال الامام الرازي وهو لا يرفع
اصلا من اصول الدين بل ركنها يورده وتحقق المعاد على وجه
لا يقع فيه شبهة المنكرين انتهى والجواب عن الاعتراض بان في
اثبات التحرييد اثبات وصف مشترك بين الواجب والممكن
ان التحرييد وصف سلبي ولا محذور في اشتراكه الوصف السلبي
كما هو ظاهر ولا يقال هو لخص او صفة مع لانا نقول لخص او صفة
القيومية على ما بينه حجة الاسلام في كتاب النفع والتسوية
فليست البحث **الثاني** من الاجابات المشار اليها ومحل الاستدلال
السابق على حدوث الاعراض **ان ما ذكر** فيما سبق من الدليل
على حدوثها لا يدل على حدوث جميع الاعراض وانما يدل باذكر
من الدليل على حدوث بعضها **اذ منها** اي الاعراض **ما لم يتركه**
بالمشاهدة حدوثه فلا تكون المشاهدة دليلا على حدوثه ومنها ما
لا يدرك حدوثه **افضل** بالدليل الذي هو طريقتان العلم كما في

اضداد ما دلل المتأخر على حدوثه على ما سبق فترى محي
 من الاعراض ما لم يثبت حدوثه بالمشاهدة ولا ببيان العزم
 عليه **كالاعراض الموجودة القائمة بالسموات** في الافلاك
 والكواكب وغيرها **اذ تلك الاعراض من الاشكال الكريه**
والامتدادات العلوية والامواء الكوكبية لا يثبت حدوثها
 بالمشاهدة ولا حدوث امتدادها بالدليل المذكور وحاصل التوال
 ان المطلوب ههنا حدوث العالم بجميع اجزائه فلا بد من اثبات
 حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لا يوفي ذلك على ما
 تبين ههنا لانه انما انتهى على اثبات حدوث ما شوق
 حدوثه وادرك عدمه **والجواب** عن ذلك الذي ذكرنا بغير
 من الدليل على حدوث بعض الاعراض **ان هذه غير محل للغرض**
 الذي هو بيان حدوث جميعها لانا اذا بينا حدوث بعض
 الاعراض المحتاج اليها في بيان حدوث الاعيان كالحركة والكون
 ثم بينا حدوث جميع الاعيان فقد اثبتنا حدوث جميع الاعراض
 بذلك **ان حدوث جميع الاعيان مسدعي** اي يستلزم قطعاً
حدوث جميع الاعراض الموجودة ضرورة انها اي الاعراض **الاشتم**
لها اي الاعيان فلو كان شي من الاعراض قد حال كان شي من
 الاعيان كذلك اذ لا وجود للعرض بدون محله وقد ثبت
 جميعها هذه اخلف البحث **الثالث** محله من لم في بيان للمقدمة الثانية
 ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الارز **ان لفظ الارز ليس**
 هو **عبارة عن حالة مخصوصة** متصلة ان تكون ظرفاً محققاً حتى

الاعراض

يلزم

يلزم من وجود الجسم الموضع عدم خلوه عن الحوادث فيها
 اي في تلك الحالة المخصوصة **وجود الحوادث** التي لا يخلو
 عنها الجسم **فيها بل يلو** اي لفظ الارز **عبارة** يعبر بها عن عدم **ليته**
 اي اوليه وجود التي فلا معنى لكونه ارضياً الا انه لا وجود له
 ولا معنى لقولنا انه موجود في الارز كذلك **او يلو** اي لفظ
 الارز **عبارة عن استمرار الوجود** اي وجود التي في ارضية
مقدرة قدر الارضية بذلك لما ان الارضيات حادثة فلا يكون
 ارضية الارز في المقدرة لانه **غير متناهية في جانب الماضي** وعدم
 تنافي الحوادث بالنسبة الى الماضي فقال فلا تكون الارضية المحققة غير
 متناهية وانما قيد بقوله في جانب الماضي لان عدم تنافيه الارضية في
 جانب الارز هو معنى اليد في الارز هو المستمر الموجود في ارضية
 مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وذلك معنى ارضية والابدي هو المستمر
 الموجود في ارضية غير متناهية في جانب الارز وهو معنى ارضية وكل
 ارز ابدي كما تقدم بيانه وحاصل البحث ان الارز اذا لم يكن ظرفاً
 للموجود ما يتم ان يقال يلزم من وجود الجسم فيه وجود الحوادث فلا
 يتم بيان الكبرى بان مبناه كون الارز عبارة عن حالة مخصوصة
 وليس كذلك ولما كان هذا المنع من قبل التلازمة انهم قالوا
 بان من الاجسام ما لا يخلو عن الحوادث مع كونه قد حال فلا لا
 فانها قد هيته عنه وهي متحركة على الدوام وحركاتها حادثة ولا يجوز خلوه
 الا فلاك عنها ولا يلزم من ذلك وجود الحوادث في الارز **بيان الكبرى** لان
 مبناه **كون الارز** في الارز لما علمه لكن يلزم من ذلك ارضية الحركة

بالنوع وان كانت جزئياتها حادثة اشار الى بيان ذلك على
رايهم بقوله **ومعنى ازلية الحركات الحادثة عنها** هم المفروضون
خلوها فلاك عنها **انما من حركة** تحدث في موضعها الذي هو العقل
الاوتيلها اي تلك الحركة **حركة اخرى** حادثة ويستمر ذلك الى بالا
بيناهي فكل حركة هي مسبقة باخرى **بما ال بداية** فالحركات ازلية
من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبقة بغيرها
وهذا الذي ذكرناه من معنى ازلية الحركات **هو مذهب الفلاسفة**
المقدمين بانه **وهو اي الفلاسفة مسلمون** حدوث هذه الحركات
بالشخص **وانه لا شيء من جزئيات الحركة العقلية بقدم** وهذا بالاتفاق
ولا الكلام فيه **وانما الكلام** والنزاع بيننا وبينهم **في الحركة المطلقة**
الواحدة بالنوع فقالوا ايازليةها بمعنى انه لا يجوز حلول الجسد
القديم الذي هو العقل عن فرد من افرادها وقتنا باقتناع ذلك
بامتناع وجود حوادث لا اول لها **والحوادث** عن ذلك
انه لا وجود للمطلق في الخارج على سبيل الاستقلال ولا يتحقق
وجوده **الا في ضمن** وجود **الجزئي** اي جزئية الداخل تحت وهو من افراد
فاذا كان كل من افراد حادثة كان ذلك المطلق حادثا **فلا**
يتصور قدم للمطلق مع حدوث كل من الجزئيات المتعلقة التي
هي افراد فلا وجود للحركة المطلقة الا في ضمن وجود جزئياتها
فلا يتصور قدمها مع حدوث كل من الحركات وايضا فالقول
بوجود المطلق في ضمن الجزئي محل نظر اذا وجود الخارجي يقتضي التخصر
والتبين **ولا شيء من المطلق لمعين** اذا التبعين والتخصر منع

الشركة

الشركة ولا معنى للمطلق الا الكلي واذا تم هذا البحث فلا وجود
للمطلق في الخارج فضلا عن كونه قدما والقول بوجود المطلق
في ضمن افراد معناه انه انما يتحقق بثبوت افرادة وتحققها في
الخارج بمعنى ان العقل ياخذ من تلك الافراد صورة ذهنية مطابقة
لكل فرد من تلك الافراد الموجودة والمقدمة وقد يقال المدعى
ما من حركة الاوتيلها مثلها الى غير نهاية فلا يخلو اذ لك الجسم عنها
سواء كان ذلك قولاً بقدم المنع والمطلق اول يمكن فلا يتم ابطاله
بما ذكر من امر المطلق بل لا بد من بيان امتناع حوادث لا اول لها وتناهي
المشادة الى ذلك في بيان بطلان التسلسل ان ثانياً منع وملخص
الجواب لبيان ان الازل ليس بحالة مخصوصة لكن مرادنا بقولنا لو ثبت
في الازل لو كان ازلنا ويقولنا لزم ثبوت الحادث في الازل للزم ان
يكون الحادث ازلنا كقولكم جاز ان يكون الحادث ازلنا بمعنى انه ازل
بالنوع قلنا قد بينا بطلان البحث **الرابع** ومحل قوله في بيان
المقدمة الاولى انما عدم الخلو عنها فلان الجسم والوجود لا يخلو عن الكون
في الحيز لو كان كل جسم او وجود في حيز فلا يجوز خلوه عن الكون فيه **لزم**
من ذلك **عدم تناهي الاجسام** واللازم باطل لانها متناهية بالاتفاق
وسبب بيان بطلان التسلسل وبيان الملازمة ان الجسم المفروض كونه
حيز احتياج الى حيز ويتقل الكلام اليه وهلم جرا فنتسلسل وهو معنى
عدم تناهي الاجسام وذلك لان الحيز هو عبارة عن **السطح الباطن**
من الجسم **الحاوي** له ذلك الجسم المحيى **المماس** ذلك السطح الباطن **للسطح**
الخارج من الجسم **المحوي** واذا فرضنا ان كل جسم لابد ان يكون في حيز فلا بد

ان يكون ذلك الحاوي محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهي الى
حاو وليس محوي بان المفروض ان ذلك الحاوي جسم فلا بد
له من حيز واذا ابطل كون كل جسم لا بد له من حيز استغنى بعض
الاجسام عن الحيز فلا ينتهض اليك الحيز لان مقتضى على ان كل جسم
من حيز نعم ثبت به حدوث ما لا يتلو عن الكون في الحيز **والجواب** عن ذلك
ان الحيز بهذا التقدير انما هو مذهب الفلاسفة ويلزمهم من ذلك
وجود محيز لا حيز له وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحرد للجهات
اذ هو جسم لا حيز له عندهم والحيز **عند المتكلمين هو الفراغ** كما في الفراغ
المحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة على ما ياتي بتحقيقه فالحيز الفراغ
المتوهم الذي يتقوله اي الفراغ **الحيز** **يقدر فيه** اي في الفراغ
ابعاده اي الجسم ان كان ذا ابعاد والافعة يكون الجسم ذا بعد
واحد كما في المركب من جوهرين بعدا كان او غير بعدا اذ الجوهر الفرد
لا تعد فيه فلا يكون حيزه بعدا واذا كان هذا هو معنى الحيز
فلا يلزم من كون كل جسم لا بد له من حيز عدم تنافى الاجسام بان
ذلك انما يلزم من جعل الحيز سطحيا باطنا من الجسم وهو ظاهر فاما
الفراغ المذكور فليكن جسم ولا مستلزم له واعلم ان المتخير هو
الذي لا بد له من التحيز والتحيز هو نسبة الجوهر الى الحيز فانه
غير والاوخر كون الجوهر لا بد له من الحيز والحيز هو الفراغ المذكور وقيل للكا
او تعدى المكان **ولما ثبت** بالادلة القطعية **ان العالم** بجميع اجزائه
محدث مسبوق بالعدم **ومعلوم** يقينا وعلما وطبا في العقلاء **ان المحدث**
وهو الموجود الممكن لا بد له من **محدث** احده ومانع او جود **مفروق**

لانه
لا بد له من
محدث

استقام

استقام ترجح **احد طرفي الممكن** من العدم والوجود على الطرف الاخر
من غير مرجح اذ لا معنى لكونه ممكنا الا استواءه بالنسبة الى ذاته
فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن ممكنا الا استواءه
بالنسبة الى ذاته فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن ممكنا
ثبت ان اي للعالم **محدثا** مرجحا لوجوده على عدمه والتلخيص
العالم محدث وكل محدث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث
اما الصغير فلما مر واما الكبير فلان كل محدث ممكن بالضرورة
اذ لا جازم ان يكون واجبا لانه قد يم ولا ممتعا لانه واجب الوجود ولا
ممكن لانه لا بد له وجوده من مرجح ولا معنى له الا المحدث ومنها ثلاث
مسائل اول اثبات حدوث العالم والثانية ان اثبات ان له محدثا
والثالثة اثبات ان ذلك المحدث هو امر عز وجل ولما فرغ من الاولى
والثانية شئ في الثالثة وهي المقصود بالمعظم فقال **والمحدث** اي الموجب
للعالم **هو امر عز وجل** اي الذات الواجب الوجود ولما لم يقل اي الواجب
الوجود لان الاسم الشريف انما يدل على الذات المتعالية عما المفهوم
وواجب الوجود وهو الذي يكون وجوده من ذاته كما من غيره **ولا**
يحتاج في وجوده الذي لا ابتداء له **الى شيء اصلا** اذ المحتاج هو الممكن
واذا وجد كان وجوده من غيره لانه لا من ذاته لما عرفت اتفاقا فالمحدث
للعالم واجب الوجود لانه ثبت وجوده ولا يتخلو اما ان يكون واجب
الوجود او جازمه ولا جازم ان يكون جازم الوجود **اذ لو كان**
المحدث للعالم **جائزا الوجود** لا واجب لكان من مبدء اجزاء العالم
اذ لا معنى للعالم الا الموجودات التي كل موجود منها جائز الوجود

فلم يصلح مع كونه جازوا الوجود ان يكون **مبدأ العالم** بان تستوي
 اجزاء العالم في النسبة الى وحدته **ومبدأ العالم** اي للعالم بان ترتب سلسلته
 في الاحداث حتى تنتهي اليه فلو لم يصلح **مبدأ العالم** اشارة الى
 اهل الحق من استناد الممكنات بعضها الى بعض حتى تنتهي اليه في
 ابتداء وقوله او مبدأ العالم اشارة الى مذهب الفلاسفة من استناد
 الممكنات بعضها الى بعض حتى تنتهي اليه مع والتلخيص ان لو
 كان جازوا الوجود لم يصلح ان يكون صانعا للعالم على المذهبين
مع ان لفظ العالم اسم لجميع ما يصلح ان يكون علما **دالا على وجود**
مبدأ العالم اي للعالم يميز هذه المعية الى ان مدلول هذا الاسم
 جميع الموجودات التي يصلح كل منها للدلالة على وجوده فبذلك
 وذلك مستلزم لئلا يكون ذلك المبدأ من تلك الموجودات التي
 هي مدلول العالم اذ لو كان منها لصلح ان يكون علما على وجود
 المبدأ فلم يكن متوالم المبدأ هذا خلف وذلك لان الدال غير المدلول
 واذ لم يكن من تلك الموجودات تعين ان يكون واجبا الوجود وهو
 المطلوب وهذا الدليل خطابي لان مرجع مدلول لفظ العالم
 فليصدا اوردته في هذه المعية عقبي الدليل السابق **وقريب من هذا**
 الذي ذكرناه ان المبدء للعالم واجبا الوجود اذ لو كان جازوا الوجود
 الى اخره ما يقال في هذا المقام ويستعمل عن الحكماء ان مبدأ الممكنات
 باسمها اي جميع اجزاء العالم **لابد وان يكون** اي ذلك المبدء واجبا
 لانه ان لم يكن ممكنا لكان اي ذلك المبدء من جملة الممكنات
 فكان ممكنا فلم يكن مبدءا لانه لو كان مبدءا لزم الدور والتسلل

اما الدور

اما الدور فلان المفروض كونه ممكنا فلا بد له من مبدء او ذلك المبدء من جملة
 الممكنات فان توقف على المفروض كونه مبدءا للممكنات لزم توقفي
 على ما يتوقف عليه واما التسلسل فلانه اذا لم يتوقف على ما يتوقف
 على ذهب سلسلة الممكنات الى غير نهاية وكلاهما محال وانما ما ذكر
 من هذا دون ان يقول وقد اعني ما يقال في حدود ذلك لانه لا معنى لكون
 الواجب مبدءا للممكنات عنه الفلاسفة الا انه موجب لها والممكن عنه
 متوالم المحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقا بالعدم او لا
 فمعنى الكلامين مختلف في هذه القضية وان كان اسلوب الاستدلال
 فيهما واحدا **وقد يترجم** او يظن **ان هذا** الذي ذكر في الاستدلال
 على وجوب وجود الصانع في حقهم اذ لو كان ممكنا الى اخره **دليل**
 مستقل بالدلالة **على وجود الصانع** وكونه واجبا الوجود لذاته
من غير افتقار اي من غير احتياج في ذلك **الى ابطال التسلسل** اي بيان
 كونه ممكنا محال بالذات ومتوالم عبارة عن ترتيب امور غير متتامة
وليس الامر كذلك اي ليس كما يزعم من استقلال هذا الدليل بالمطلوب
 مع قطع النظر عن ابطال التسلسل بل يدور اي هذه الدليل اشارة
 والمعنى بل فيه اشارة **الى احد ادلة بطلان التسلسل** واستغناء
ومدور اي الدليل المشار اليه انه لو ترتب سلسلة الممكنات الوجود
 باستناد بعضها الى بعض على سبيل العلوية والمعلولية لا الى نهاية
 ينتهي اليها ذلك الترتيب وينقطع بها التسلسل بل كلما حصل
 الانتهاء الى علم كانت تلك العلة معلولة بآخرى فوقها من غير
 وقوف عند حد **لا خفاء** تلك السلسلة التي هي الممكنات

الموجودة المرتبة لا إلى نهاية **العلم** يستند إليها وجودها
 ضرورة كونها ممكنة وقد يبرح وجودها على عدمها **وفي** أي
 تلك العلمة إما أن تكون نفس الممكنات أو بعضها أو خارجها
 عنها **لا يجوز أن تكون** أي العلمة المذكورة **نفسها** أي نفس
 سلسلة الممكنات المذكورة **ولا بعض** أي بعض تلك السلسلة
 فلا جاز أن تكون نفسها **استحالة** أي امتناع **كون الشيء**
 الممكن لأن الكلام فيه **علم نفسه** إذ لا معنى لكونه ممكنا إلا أن
 ذاته لا تقتضي وجوده ولا عدمه فلو اقتضت ذاته وجوده لكان
 واجبا أو عدمه لكان ممقنا وإذا كان كذلك فلا يجوز أن تكون علمة
 السلسلة نفسها **ولا** جاز أن تكون بعضها مستحالة كون الشيء علمية
لعلم للزوم الدور وهو محال لأنه لا معنى لكون الشيء علمة للشيء
 المتوقف عليه فلا يجوز أن يكون علمة السلسلة بعضها والحاصل
 أن العلمة إذا لم تكن خارجة عن السلسلة لزم أحد أمرين أحدهما أن
 يكون نفس السلسلة والثاني أن يكون بعضها والحاصل أن العلمة إذا لم
 تكن واجبة أن يكون بعضها لما قد علمت ولا بعضها لما يلزم من الدور
 وبما أن ذلك البعض المفروض علمة ممكن بالصورة فيحتاج
 إلى علمة وهي إما أن تكون خارجة عن السلسلة وهو خلاف المفروض
 فتعين أن تكون داخلية فيها فيحتاج أيضا إلى علمة والمفروض أن
 علمة جميع ذلك البعض وقد تبين أنه معلول لبعض منها أيضا فيكون
 علمة لعلمة ويلزم من ذلك أن يكون علمة لعلمة لأن علمة معلولة لا
 إلى نهاية وعلمة علمة الشيء علمة لذلك الشيء وهلم جرا ويلزم

أن يكون

أن يكون علمة لنفسه أيضا لأن المفروض أنه علمه المجموع فيكون علمة لكل
 جزء منه فيكون علمة لنفسه لأنه من جملة الأجزاء أو لا يقال لصحة التسليم
 إلى العلمة مجموعها أما أن يراد سلسلة الممكنات كل واحد من أجزائها
 أو المعينة الاجتماعية فإن كان الأول فكل من تلك الأجزاء معلل
 بأخر لا إلى نهاية وإن كان الثاني فوجوده اعتباري والكلام
 في الوجود الخارجي الاعتباري يحتاج إلى علمة موجودة في الخارج
 لما نقول ليس المراد واحدا منهما وإنما المراد بالسلسلة الكل
 من حيث هو وكل واحد من الأجزاء ولا ريب في أن العلمة هنا
 المعنى موجود خارجي ممكن فيحتاج إلى علمة ولا جاز أن يكون
 نفس السلسلة ولا بعضها لما تبين **بل** يتعين أن تكون تلك
خارج عنها أي عن السلسلة **فيكون** ذلك الخارج عنها **واجبا**
 لذاته ضرورة أنه لو كان ممكنا لكان نفس السلسلة أو بعضها
 وكلاهما محال كما تبين ومن البقائيات أن الوجود إما أن يكون
 واجبا أو ممكنا امتناع قسم ثالث وإذا ثبت وجود الواجب
 واستناد الممكنات إليه كما ظهر **تقطع السلسل** ضرورة أنه لزم
 مفروض تناهيها وهو معنى عدم انقطاعها محال لذاته وهو كون
 الشيء علمة لنفسه أو لعلمه فهذا دليل امتناع التسلسل ومحل الإشارة
 إلى من الدليل السابق على وجوب الصانع قوله فيه فلم يكن مبدأ
 لها إذ تمام ذلك أن تقول لأنه لو كان مبدأ لها وهو ممكن من
 جملتها لزم المحال المذكور ولما لم يصرف الدليل المذكور به لكن
 كان موضع التوهم المنية عليه سابقا وليما مل وزيادة الايضاح

المذكورة

ان نقول لا يخفى انه لا بد في هذا الدليل من بيان ملازمة عدم
كونه مبدا لكونه معلنا اذ لقابل ان يقول جاز ان يكون مبدا
الممكنات معلنا فلا بد من بيان امتناع ذلك حتى يتم الملازمة
المذكورة ولا تتم الا بابطال التسلسل وبيان امتناعه ومن
ادلة ذلك ما حصلت الاشارة اليه مما قرأنا **من مشهور**
الدلالة الدالة على بطلان التسلسل ايضا الدليل المسمى
برهان التطبيق وهو اي البرهان المذكور **ان نفرض** تسلسل
الممكنات مترتبة معلولا على علم لا الى نهاية على سبيل التقاعد
ثم نفرض **من المعلول الاخير** اذ المفروض ان عدم التقاعد
بالنسبة الى المعلول فلا اول للسلسلة ولها اخر وهو المعلول الاخير
وهو اي المعلول الاخير وهو لا يكون من تلك الممكنات علمة
لشي اصل اذ لو كان علمة لشي لم يكن اخيرا وهو ظاهر فنفرض منه
الى غير النهاية دون وقوف عند علمة **جمله** من الممكنات المتصاعدة
كل واحد منها لما بعده ومعلول لما قبله الى المعلول الاخير فانه
لا يكون علمة لشي كما تبين **ونفرض ايضا** **ما قبله** اي قبل
المعلول الاخير يعني **نفرض** من معلول اخر متقدم على المعلول
الاخير **بواحد** او اكثر من واحد والمراد بما قبله تبعه بمعنى
الى غير النهاية ايضا على الوجه المذكور **جمله** افري مترتبة
كترت لجله الاولي فتصير الجملتان تسلسلين كل واحد منهما
ممكنات مترتبة غير متناهية ولكل منهما معلول اخير لكن
احدهما زائدة على الاخرى بمعنى اما واحد او اكثر ان نفرض تسلسلين

غير

غير متناهيتين متساويتين من كل وجه ثم نقطع من احدهما عددا
متناهيا عينا فلا يتفاوتان الا بقلبك **ثم نطبق الجملتين** ونفسر
التطبيق **بان يجعل الممكن الاول** وهو المعلول الاخير **من الجملة الاولى**
وهي الزائدة **بان** **الممكن الاول** اي بمقابلته وهو المعلول الاخير **من**
الجملة الثانية وهي الناقضة بالنسبة الى الاول **يجعل الممكن**
الثاني من الجملة الاولى **بان** **الممكن الثاني** من الجملة الثانية **وهو**
جرا يجعل الثالث من الاول **بان** الثالث من الثانية والرابع **بان**
الرابع الى غير نهاية واذ كان كذلك فلا بد من احد امرين اما ان يتم
المقابل والمطبيق المذكور بان يوجد **بان** اكل واحد من الاول واحد
من الثانية او لا يتم ذلك بان يوجد في الاول ممكن واحد او اكثر يقابل
في الثانية شي **فان كان** الاول بان يوجد **بان** **كل واحد من**
الاولى واحد من الجملة **الثانية** فيتم التطبيق على الجملتين على التسوية
كان الناقض عدد من الجملتين وهو الجملة الثانية **كالزائد** منها وهو
الجملة الاولى **وهو** اي يكون الناقض كالزائد منها وهو الجملة الاولى
وهو اي يكون الناقض كالزائد يعني مساويا في عدة الاحاد **محال**
معلوم الامتناع بالبعد بهم **وان** كان الثاني بان **لم يكن** **بان** اكل واحد
من الاول واحد من الثانية **فقد وجد** بالضرورة واللزوم الظاهر
في الاول من احادها **ما لا يوجد** **بان** **اي** الموجود في الاول شي
يقابل **في الثانية** من احادها واذ لم يوجد في الثانية ذلك **فستفقد**
الثانية قطعاً ويبطل تسلسلها جزماً بانتمائها اليها الى ذلك الفرد الذي
لم يوجد فيها بعده ما يقابل الباقي من افراد الجملة الاولى **ويلزم**

بلغ مقابلة

منه أي من ذلك الانقطاع والنهاية **تتأهي** الجملة **الاول** الزائدة
 وبطلان تسلسلها أيضا **أي** **لا ترتب** أفرادها **علي**
الثانية **لا يقدر** من الأفراد **متناه** ومتناه ذلك الواحد الموجود
 في السلسلة الأولى المفروضة ترتب السلسلة الثانية متصاعدة
 من الذي قبله **والزائد على المتناهي يقدر متناه** يلزم أن يكون
 أي الزائد متناهيا **بالضرورة** فنكر متناهي السلسلة الأولى من
 متناهي السلسلة الثانية بالضرورة وقد لم متناهي الثانية من حيث
 أنه لم يوجد فيها ما يتم به التطبيق إذ لو وجد للزم من ذلك محال
 لأنه أنه وهو مساواة الناقص الزائد وقد علمت أنه لا تفاوت
 بين الجملتين لأنه أن ذلك القدر للمتناهي سواء كان واحدا أو أكثر وهذا
 البرهان هو الجملة في بطلان التسلسل الحاربه في الأمور المجمعة في
 الوجود والمتعاقبة فيه وفي الأمور المترتبة بالعلية والمعلولة
 وغيرها فيتمسك به في الرد على الفلاسفة بابطال حوادث
 الأولى لما فتكون الحركات الفلكية متناهية ولما كان هذا البرهان
 معترضا بالنقص مراتب العدد وغيره أشار إلى ذلك والجواب عنه
 بقوله **وهذا التطبيق** المذكور **هي** المستلزم للمطلوب
أما يكون فيما دخل تحت الوجود أي فيما ضبط وجوده من الممكنات
 سواء كانت مجمعة في الوجود كما في العلل والمعلولات المترتبة المذكورة
 أو غير مجمعة كما في الحركات الفلكية **دون ما ملأه** من الأمور **وهي**
محض لا يدخل تحت الوجود **فإن** أي الوهم المحض **ينقطع بانقطاع**
الوهم كان وجوده الذهني موطنة لكن التوهم ولا اعتبار فينقطع

بانقطاع

بانقطاعه كما أنه هت إلى النهاية بحسب ذلك أيضا والمعنى أن هذا
 التطبيق الذي وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل إنما اعتبر
 بين الأمور الضبوط بالوجود الخارجي المستغنية في وجودها عن
 الاعتبار العقل لأجل الاستدلال به على تنافسها وامتناع كونها ليست
 متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن أن يكون في الأمور العددية
 الوهمية المحضة بانقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذاتها بها
 فيه باعتبارها والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي
 لا تتأهي فتقطع تلك الأمور بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها
 للتطبيق المذكور مساح فإلا في الأمور المحققة الوجود حيث يفرض
 العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب وإذا قرر ذلك **فلا بد**
النقص على هذا الدليل **مراتب العدد** الذي هو وهي محض وذلك
 النقص **بأن يطبق جملتين** من العدد **أحدهما** أي الجملتين
من الواحد فيكون أفرادها الأحاد المترتبة **إلى نهاية** فلا توقف
 فيها عند حد **والجملة الثانية** مترتبة **من الاثنين** بأن يكون
 كل فرد من أفرادها اثنين **إلى نهاية** أيضا ووجه النقص ذهاب
 التطبيق إلى غير النهاية مع أن أحدي الجملتين أراد من الأخرى
 قطعاً أن التطبيق فيهما إنما هو بعمل الواحد من أحدهما بإزاء
 الاثنين من الأخرى ولم يلزم من ذلك انقطاع أحدهما ولا المساواة
 المدعى امتناعها وأجواب ما عرفت أنهما من كون هذا التطبيق إنما
 هو في أمور موهومة لم تدخل تحت الوجود فذهابها بحسب اعتبار
 الوهم وانقطاعها بانقطاعه ولا تحقق لها في الخارج خلاف الأمور

الداخله تحت الوجوه فان التطبيق فيما يستلزم احد الامر
 المذكورين اما الانقطاع او المساواة وهما متفرعان على الوجوه
 وتلخيصه ان نقول لنا ان تخار ان التطبيق غير ممكن في الامور
 الموهومة لا تقاطعها بانقطاع الوهم او تخار امكانه وذهابه
 الى غير النهاية لكن لا يلزم من ذلك تساوي الجملتين المذكورتين
 لان التساوي فرع الوجود والوجه الاول هو الذي اختار الخارج
 في الجواب **ولا يرد النقض ايضا بعلومات الله تعالى ومقدراته**
 اذ كل من المعلومات والمقدرات المشار اليهما غير متناه ولا
 مساواة بينهما **فان الاول** وهو المعلومات **الترعد دائما من الثانية**
 وهي المقدرات لانها هي الممكنات وهي من جملة المعلومات فكل مقدور
 معلوم ولا ينعكس لان المتغيرات ايضا معلومات والحاصل ان جملة
 المعلومات والمقدورات غير متساويتين **مع تناهيهما** يعني
 مع ان كلا منهما غير متناه وظاهر ذلك ورود النقض بهما
 لما ان برهان التطبيق مفاده امتناع ذهاب التطبيق الى غير
 النهاية بين جملة المعلومات والمقدورات مع القطع بان
 المعلومات اريد من المقدرات كما ينتقض بذهاب التطبيق الى
 غير النهاية بين جملة العدد المذكورين لكن لا يرد النقض بذلك
وذلك اي كون النقض غير وارد بكل من جملة العدد وجملة المعلومات
 والمقدرات **لان معنى تناهي الاعداد** اي معنى قولنا الاعداد غير
 متناهية **وكذا المعلومات والمقدورات** اي معلوماته تعالى
 ومقدوراتها اي الاعداد والمعلومات والمقدورات **طاسه** في العقل
 الى

في علمي احد ما ان يدور في العقل
 فينقض ذلك ذهاب التطبيق الى غير
 النهاية

الحد لا يتصور **فوقه** ذلك لئلا يحد شي **لغير** يعني قولنا ان العدد
 غير متناه انه لا ينتهي في تصورنا الى ان نتصور عدد ليس فوقه عدد
 اخر بل كل عدد فتصورناه فانه يمكن ان يتصور فوقه عدد اكثر منه
 الى النهاية وليس معنى قولنا انه غير متناه انه يدخل منه تحت الوجود
 مالا نهاية له اذ ذلك محال وكذا القول في معلوماته تعالى ومقدوراته
 اذ معنى كون كل منهما غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس
 وراءه مقدور اخر اذ لا يمكن تنافي الممكنات وغيرها فاطلاقنا القول بعد
 تناهيهما انما هو بالمعنى المذكور **لا يعني ان مالا نهاية له** سواء كان عددا او
 غيره **بدخل في الوجود** الخارجي **فانه** اي دخول مالا نهاية له في
 الوجود **محال** لما بينا من التطبيق المفروض بين جملة الممكنات المتحققة
 الوجود فقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات للوجوده
 غير متناهية لان الاول معناه انه ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد
 وهو صادق والثاني معناه انه دخل تحت الوجود الخارجي من الممكنات
 مالا نهاية له وهو كاذب لاق ذلك محال فقولنا ذلك لان معنى
 تنافي الاعداد الى اخره فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا
 التطبيق الى اخره ولخصه ان يقال المطلوب في هذا المقام اثبات
 الواجب لانه لا يستدل له عليه من وجود الممكنات ولا يدور في ذلك
 من ابطال التسلسل وذلك انما هو بالنظر في هذه الوجودات من
 كونها متناهية في الوجود او غير متناهية فيه وقد تبين بفرض التطبيق
 المذكور ليس بين هذه الوجودات تناهيهما لامتناع ذهاب التطبيق
 فيها الى غير النهاية لما يلزمه من المحال السابق بيانه فلا يتوجه النقض

في علمي احد ما ان يدور في العقل
 فينقض ذلك ذهاب التطبيق الى غير
 النهاية

بإمكان الذهاب للتطبيق فيها إلى غير النهاية لما يلزمه من الجمال
السابق في الأمور التي لا وجود لها مع كونها غير متساوية لأن الذهاب
التطبيق فيها إلى غير النهاية إنما هو من حيث كونها موهومة لأن حيث كونها
موجوده والتطبيق المذكور في البرهان المستلزم للمطلوب إنما هو
كون تلك السلسلة من إمكانات محققة الدخول تحت الوجود على أنها
تتمتع بذهاب التطبيق وإمكانه في الأمور العددية إلى غير النهاية
لأنه ينقطع بانقطاع الوجود لجزءه عن إدراكه لا سيما في تلك المسألة
وعدم التساوي في غير الأمور في تصور أن في الأمور الموهومة لتوهمها على
الوجود وبالحكمة فلا يتوجه التقصير باللائم من التطبيق في الموهومات
على اللزوم من التطبيق في الموهومات فإذا انقضى ذلك فالمراد
منه ما هو مع الواجب وجوده لأنه **الواحد يعني مانع العالم** الذي
أوجده **واحد** ويمتنع عقلا بالذات تعدده **ولا يمكن أن يبعد**
مفهوم قولنا واجب الوجود بحسب الخارج وفي نفس الأمر **الاعلى**
ذات واحدة هي ذات المقدسة تعبر إلى أن المفهوم كل شيء بالذات
صدق في الخارج على غير الله عز وجل إذ وجود واجب امتنع بالذات
عقلا ولولا أن المفهوم بالصفة المذكورة لما احتج دليل التوحيد
أذ صحت النفي تستلزم صحة تصور النفي والافعال ما ذابغ النفي
فلولا بطلان النفي متصورا لم يحتج إلى دليل ينفي وجوده وإمكان وجوده
في الخارج **والشهور من الأدلة في ذلك** أي في كونه سبحانه ولحد
وأنه لا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى **بين**
المتكلمين من أهل السنة وغيرهم بخلاف الحكماء فإن لهم في ذلك أيضا

بواهي

بواهي من غير حجب أصولهم **برهان التمانع** أي الدليل العظمي
الشرعي الذي يقع الاستدلال به بواسطة التمانع الذي بيانه
الشارع أي إلى البرهان المذكور **يقولون** لو كان فيها **الالا**
الفسد إنما قال المثار إليه دون أن يقول العبر عنه
وعنه ليفيد أن الآية الكريمة تشمل على دليلين للتوحيد
أحدهما قطعي الدلالة يعني ملازمة عقلية أفادته الآية
الكريمة يطبق الإشارة يخص العلم بأفادته المطلوبين
العقلا والآخر خطابي ملازمة عادية تفيد المطلوب أيضا لكن
لا يتفق الكافة الذين لهم نوع تعقل في الجملة في الاستدلال على المطلوب
الآية لقصورهم عن إدراك العقليات المحضة أفادته الآية بطريق
العبارة ومزاج الدلالة متغايرة كما أن عقول المستدلين متغايرة
وسبب في ذلك زيادة بيان **وتقريره** أي برهان التمانع للشارع
المع أن يقول **لو أمكن** أن يوجد **البيان** **لو أمكن** أن يحصل بينهما
أي الالهيين **تمانع** لكن اللزوم باطل وهو إمكان التمانع فالمراد
مثله وهو إمكان المعنى وإذا اتفق إمكان ثبته امتناع قطعا
ضرورة أن الشيء إما أن يكون ولها أو يمكن أو محتمل أو انتفاء
وجوب التمانع معلوم بالضرورة وقد انتفى إمكانه فتعبر امتناع
ولا يخفى أن هذا الدليل سقننا أي طافيه من بيان الملازمة
وبطلان اللزوم لكونهما نظريين ويتبع أن يكون ذلك بعد
بيان المراد بالتمانع المذكور وهو مناهة وتفسيره وقد اشار إلى ذلك
يقوله **بأن يريد أحدهما** أي أحدهما لاهيين المذكورين إذا فرض

وجودهما حركة زيه مثلاً ويريد **المفرد** يكون زيه
في وقت واحد اذا لا تمنع في وقتين كما هو ظاهر والموانع
ارادة كل منهما في وقت واحد ضد ما يريد الآخر وقد مثل له الشايع
بهذا المثال لبيان المراد المذكور وبين ملازمة امكان التمانع
لمكان وجود الهين بقوله **ان كلاهما** اي من الحركة والسكون
في نفس اي بالنظر الى ذاته **امر ممكن** والعلم بامكانه ضروري **وكذا اتفاق**
الارادة من كل من الهين المفروضين **بكل منهما** اي من الحركة والسكون
يحمل ان يكون مراده ان المعلق المذكور امر ممكن في نفسه بمعنى ان
تعلق كل واحد من الارادتين بالنظر الى ذاته على الافراد ممكن
لا بمعنى ان اجتماع الارادتين في المعلق بكل من الحركة والسكون
امر ممكن في حد ذاته لان ذلك محال بالذات كما سنبينه لكنه يلزم امكان
من فرض امكان الهين وبيانه ان اذا ثبت ان كلا من هين الوضيين
والارادتين في ذاته امر ممكن وفرض وجود الهين لزوم في القدرة
والارادة اذ لا يجزى من غير مرجح ويلزم من ذلك قطعاً استواء
جميع الممكنات بالسبغة الى كل منهما ويلزم من ذلك امكان اجتماع
ارادتهما على الوجه المذكور لوجود المقضي لذلك من حيث
الفاعل يشوب القدرة والارادة على التمام ومن حيث القاييل
وتكونه ممكناً اذ كل من الحركة والسكون امر ممكن ويحمل ان يكون
مراده **وكذا** اتعلق الارادة من كل من الهين المفروضين بكل
من الحركة والسكون في وقت واحد على سبيل الاجتماع امر ممكن لزوم
امكانه من فرض الهين مع كونه متمتعاً في نفسه طناً اذا فرض كون كل من

الهين

الهين بالصفة المذكورة لزم امكان اجتماع ارادتهما
على ما بينا لوجود المقضي ولا مانع **اذ لا تضاد بين الارادتين**
للتضاد من الهين المفروضين بل التضاد انما هو بين هين
المرادين اي الحركة والسكون ولا يجوز ان يكون مراده بقوله
وكذا اتعلق الارادة الى اخره ان اجتماع الارادتين على الوجه المذكور
الذي معنى التمانع الامور ممكن في نفسه وبطلان
هذا الدليل المبني على امتناع التمانع بالذات كما سيوضح على وجه
طريب فيه ولقوله في شرح المقاصد ولقاييل ان يمنع امكان
ارادة احدهما ضد ما يريد الآخر حتى يكون عدم القدرة عليه
عجزاً اذا الممكن في نفسه ربما يجسر متمتعاً بحسب شرط كونه
الجسم في هذا الخير حال كونه في حيز اخر والجواب ان الممكن في ذاته
على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والمنع فيما ذكرتم من
تخير الجسم بلو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وله مهنا
يمنع اجتماع الارادتين ولا ينافي امكان كل منهما فتقيد
ان لزوم المحال انما هو من وجود الهين انتهى بقوله **وكذا**
ههنا الى اخره نص في ان التمانع محال بالذات وقوله فتقيد
ان لزوم المحال انما هو من وجود الهين يريد به لزوم امكان
التمانع لانه هو المحال اللازم من ذلك اذ امكان المحال
ضرورة امتناع الانقلاب ولما فرغ من بيان الملازمة بين
امكان الهين وامكان التمانع اخذ في بيان بطلان اللازم
الذي ملو امكان التمانع بقوله **وج** حصل اجتماع الارادتين

على الوجه المذكور على سبيل الفرض لزم من ذلك محال له لانه
قطعا لانه **اما يحصل الامران** المراد ان وهما الحركة والمكون
في وقت واحد **فيجتمع الغدان** اذ كل من الحركة والمكون ضد
الامر واحتماع الضدين محال بالضرورة **اولا** يحصل الامران
المذكوران وتحت قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد
منهما فلا يحصل حركة ولا مكون والا فحصل مراداهما
دون الامر ان يحصل حركة او مكون وعلى كلا التقديرين **فيلزم**
عجز احدهما اي عجز احدهما لانه اذ لم يحصل مراد واحد
منهما لزم عجزهما فيصعد عجز احدهما اذ حصل مراداهما
لزم عجز الآخر وعجز الا لم يحال فاللزام من فرض وجود التمانع احد
محالين اما اجتماع الضدين او عجز الالهين او احدهما لكن استحالة
اجتماع الضدين ضرورة واستحالة العجز المذكور نظرية فلهذا اشار
الي دليلها بقوله **وهو** اي العجز المفسر بصفة وجودية متافية
للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل الممكن بالقدرة ولا
ولاحلاف بين العقلا في امتناع انصاف الواجب **امارة الحركة**
والمكان اي دليل على حدوث المنصف به وكونه ممكنا
لما فيه اي العجز **من شايبة الاحتياج** اي احتياج المنصف به الي
غيره في حصول مراده العجز عنه وشايبة الاحتياج الي المارقة
تناهي الواجبية لان الاحتياج مقتضى المكان ومقتضى الوجوب
عدم الاحتياج فيلزم امتناع انصاف الواجب بالعجز ثم انه يلزم
من فرض وقوع التمانع محال اخر على تقدير عدم حصول مراديهما

ملو

ملو خلو الجسم الموجود عن الحركة والمكون اذ يجتمع ارتفاعهما
عنه لان من لوازمه المكون المتعدد على ما سلف فيقولون واذا
تقرر هذا فقد تبين بطلان اللزام الذي ما وامكان التمانع
بيبان استحالة لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال التناقض وما
لزم من فرض وقوع المحال فهو محال وما ثبت كونه محالا
كان امكانه محالا بالضرورة واذا ثبت كونه امكان التمانع
محالا وفلذلك لزم من فرض امكانه تعدد الواجب وفرض وجود
تعدد كان التعدد محالا لانه لزم من محاله لانه ملو امكان
المحال فلهذا افزع حاصل ذلك عليه بقوله **فالتعدد** اي
تعدد الاله يفرض وجود الالهين او فرض امكان ذلك **مستلزم**
للمحال بالذات لانه مستلزم **امكان التمانع** وقد تبين ان امكان
التمانع محال بالذات لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال
فتبين به لك كونه محالا وما ثبت كونه محالا كان امكانه
محالا ولا يجزى ان امتناع امكان التمانع نظري ولهذا انه
على دليله بقوله **المستلزم** اي التمانع **للمحال** اي الذي يلزم
من فرض وقوع المحال فكانه قال فالتعدد مستلزم للمحال
ملو امكان التمانع ودليل كونه امكان التمانع محالا استلزام
التمانع للمحال لانه اذا استلزم المحال كان محالا وما كان
محالا كان امكانه محالا **فيلكون** التعدد **محالا** بالذات
لانه لزم من فرض وقوعه محال بالذات ملو امكان التمانع
وقد سبق الي بعض الاوهام ان قوله المستلزم للمحال نعمت

كذا في المتن
 لا مكان التمانع بل لنفس التمانع فرتب على ذلك اشكالا وموان
 المجال الذي هو اجتماع الضدين او عجز احد الطرفين عما للآخر
 من فرض وجود التمانع من امكانه فكيف جعل امكانه مستلزما
 له واقتضاه الى التخل في الجواب بما لا يليق برأيه ههنا وعقل
 من فهم ذلك عما يلزمه فيه من الامر المعضل اما اول فلان اللازم
 على ذلك من فرض التعدد انما هو امكان امر ممكن وما للزم من فرض
 ممكن لا يكون ممسعا واما ثانيا فلان الممكن على هذا فيكون مستلزما
 له انه محال لانه باجماع العقلاء لو كان كذلك لما صح
 ان يستدل على المحال بالذات النظرى باستلزام فرض
 وقوع المحال كما هو ظاهر واعلم ان جعل الاستلزام لنفس
 التمانع للمحال لا لامكانه فاذ جعل الاستلزام نوعا للامكان
 فان التطبيق المذكور نعم المذكور في الدليل استلزام التعدد
 لا مكان التمانع وهو مبني على الاستدلال على المطلوب كما بينا
 الثاني ان ما كان لازما لشي من حيث وجوده لا يكون لازما
 لا مكانه اذ لو كان ذلك لثبت ذلك اللازم للشي قبل وجوده
 لا مكان التي صفة بدون وجوده فلم يكن لازما له من حيث
 وجوده ولا يتخفى ان المجال المذكور لا زل للممانع من حيث
 وجوده فلا يجوز ان يكون لازما لامكان المفروض فضلا
 عن امكانه محال على ما بينا فلا يحقق له الثالث ان امكان
 التمانع لا زل عقلي للزوم موقعه من التعدد وهذه اخبار
 في كل من الدليلين البرهاني الذي ذكرنا والخطابي الذي استذكره

هذا هو الوجه في رد
 ما ذهب اليه من ان
 امكان التمانع مستلزم
 لوجوده فيكون مستلزما
 له ان يكون ممسعا
 واما ثانيا فلان الممكن
 على هذا فيكون مستلزما
 له انه محال لانه باجماع
 العقلاء لو كان كذلك
 لما صح ان يستدل على
 المحال بالذات النظرى
 باستلزام فرض وقوع
 المحال كما هو ظاهر
 واعلم ان جعل الاستلزام
 لنفس التمانع للمحال
 لا لامكانه فاذ جعل
 الاستلزام نوعا للامكان
 فان التطبيق المذكور
 نعم المذكور في الدليل
 استلزام التعدد لا
 مكان التمانع وهو مبني
 على الاستدلال على
 المطلوب كما بينا
 الثاني ان ما كان لازما
 لشي من حيث وجوده
 لا يكون لازما لامكانه
 اذ لو كان ذلك لثبت
 ذلك اللازم للشي قبل
 وجوده فلم يكن لازما
 له من حيث وجوده
 ولا يتخفى ان المجال
 المذكور لا زل للممانع
 من حيث وجوده فلا
 يجوز ان يكون لازما
 لامكان المفروض
 فضلا عن امكانه
 محال على ما بينا
 فلا يحقق له الثالث
 ان امكان التمانع
 لا زل عقلي للزوم
 موقعه من التعدد
 وهذه اخبار في كل
 من الدليلين البرهاني
 الذي ذكرنا والخطابي
 الذي استذكره

واما

بلع
 وانما كان خطابي لكون لزوم الفساد للتعدد عاديا لما
 عقليا على ما ياتي بيانه فلو كان امكان التمانع مستلزما
 لشي من اقسام المجال المذكور ليجب ان يفرض الفساد المذكور
 في الامة وعلى هذا فيصير الدليل المعبر عنه في الامة برهاننا
 باخطايبنا والشارح يمنع كونه برهاننا ويمنع هذه الوجه
 فيما بعد ايضاها الرابع ان الشارح قال فيما بعد
 عند البحث عن تحقيق اللزوم في الامة وهل يصح ان يكون
 عقليا امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
 فلو اراد بقوله المستلزم للمحال نعم الامكان لتناقض
 كلامه ويحارقه برهانه الشرح ياتي في موضعه ومهما بحث
 لطيف تقريره ان الشارح جعل الملزوم او لا امكان التعدد
 وجعله ثانيا وجوده كما هو ظاهر قوله فالتعدد وفي شرح للمقا
 قال لو وجد الهان الى امره وعلى هذا فما وجه التطبيق
 الذي مقتضى القائل المشار اليه سابقا والحوار ان ما كان
 امكانه لازما لامكان شي ولو كان امكان ذلك الشي على
 سبيل العرض كان امكانه ايضا لازما لوجود ذلك الشي ولو
 على سبيل العرض ايضا وذلك لان امكان الشي ثابت له
 حال وجوده فيكون ذلك الامكان اللازم ثابتا ايضا
 ضروريا ثبوت ملزومه واذا تقرره افقد ثبوت ان امكان
 التمانع لازم لامكان التعدد المفروض فيكون لازما لوجود
 التعدد المفروض وعلى هذا فذلك ان جعل امكان التمانع لازما

صد

لوجود التعدد كما جعله لازما لمكانه ويتم المطلوب من الاستدلال
 بكل من الطرفين فتمام تطبيق قوله والتعدد على الكلام تقدم
 ان تعدد الامكان فيصير المعنى فاما كان التعدد مستلزما
 الى وان لم تعد ذلك وابقينته على ظاهره كان الكلام موجها
 ايضا لما علمته وههنا قاعدة شريفة هي ان انتفاء امكان
 التعدد وههنا المطلوب واولى في الاستدلال عليه من انتفاء
 وجود التعدد ولما ان انتفاء الامكان لجواز ان لا يوجد شيء
 مع كونه ممكنا لكن اذا كان الانتفاء بمعنى الامتناع فالاستلزام
 حاصل من الجانبين قطعاً ثم بعد هذا التعبير ظهرت في كلام
 الامام الامدي في الابتكار بما يشهد له من حكايا قال في اثنا عشر اخلاق
 واجوبة تتعلق بهذه البرهان ما نصه سلمنا جوار فرض
 اختلاف الاديان فيهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما يلزم من
 وقوع الاختلاف في جوار الاختلاف فلم قلتم بوقوع الاختلاف
 وقال في الجواب عن ذلك ما نصه واما الثالث فممدوح فانه
 اذا سلم جوار الاختلاف فالجواب ما لا يلزم من فرض وقوع المحال
 والمحال طارح من فرض الوقوع والقول بفرض وجود الهين
 على وجه يلزمه امكان التمانع وغالب ظني ان الشارح انما
 اخذ ترتيب هذه البرهان من ههنا وقال بعض الفضلاء
 معنى لو امكن المعان لما يكن بينهما تمنع لو امكن المعان لما يكن
 محال ولو ظاهر **هذه** التي ذكره في ترتيب هذه الدليل وبيان
 وجه دلالة مفصلاً **تفصيل** اجمال **ما يقال** في الاستدلال

في قوله لا زما لمكانه
 في قوله يتم المطلوب
 في قوله فتمام تطبيق
 في قوله فاما كان التعدد

في قوله فاما كان التعدد
 في قوله فاما كان التعدد
 في قوله فاما كان التعدد

على امتناع التعدد وعلى كونه تعالى واحدا **ان احدهما**
 اي الهين المفروضين **ان لا يتعدى على محال** الله المألوف
الاخر بان اراد صدها اراده الاخر فلم يحصل مراده **لزم** عجزه
 اي عجز احد الهين فلم يزل ان لا يكون المحال **ان قد راجع**
 الهين على مخالفة الاخر بان حصل مراده دون مراده **لزم**
عجز الله **الاخر** ضرورة انه لم يحصل مراده ووجه اجمال ههنا
 الدليل اما اولاً فلانه سبني على لزوم امكان المخالفة التي
 هي التمانع للتعدد والافلو كانت المخالفة متممة لثبوت
 بها القدرة ولم يصرح في هذا الاستدلال بذلك واما ثانياً
 فلانه لم يستوف فيه جميع اقسام المحال اللازمة من المخالفة
 واعلم ان التمانع والمخالفة والممانعة والمخالفة واجتماع
 الارادتين مدلولها ههنا واحد **وبما ذكرنا** في الاستدلال
 على الوجه المذكور **يتم دفع ما يقال** في الاعتراض على دليل
 التمانع المرتب على غيره هذه الوجه **انه يجوز ان يتفق** اي ان
 يتفق الالهان الفروضان **من غير** ان يحصل بينهما تمنع
 ان يجوز ان يريد احدهما صدها يريد الاخر في ذلك الوقت
 وبيان ذلك ان بعض المتكلمين قال في الاستدلال على هذا
 المطلوب ما نصه لو وجد الهان فاراد احدهما حركة زيد
 والاخر سكونه لزم احدا قسم المحال المذكور فتوجه الاعتراض
 على دليله ههنا انه لا يلزم من وجودهما لغزهما حتى يلزم المحال
 انه يجوز عقلاً ان يتفقا وهذا الاعتراض ممدوح عن هذا الدليل

الذي رتبته الشارع وذكره لانه جعل المحال لازما للتقدم
 التمانع وهو لازم على كلا التقديرين من التمانع الواقع
 بعد دفع ما يقال من ذلك **او** ما يقال ايضا على سبيل
 الاعتراض **ان يكون الممانعة بينهما والمخالفة اي**
 مخالفة كل منهما الاخر على الوجه السابق ببيان **غير ممكنة**
 لانها ممتنعة **استلزامها اي الممانعة التي بمعنى المخالفة**
المحال لان المستلزم للمحال محال فهو غير ممكن وهذه الاعتراض
 ايضا متوجه على الدليل المذكور ان يقال **لا نسلم لزوم**
المحال المذكور من غير احد الالهيين المفروضين لانه انما يلزم من
 وقوع الممانعة وهي غير ممكنة في حد ذاتها اذ لو لم يكن كذلك
 لما هم الاستدلال بكون امكانها من فرض امكان التعدد او فرض
 وجوده لانه لو كانت ممكنة لم يكن امكانها محالا فلم يكن اللازم
 من امكان التعدد محالا فلا يتوجه الاستدلال على امتناع الملازم
 الذي هو التعدد او امكانه به ذلك فظهر انه لا يتوجه الاعتراض
 على دليله بما ذكرناه لا يعمل فيه على لزوم شيء من اقسام المحال
 المذكورة لان فرض التعدد لا يستلزم شيئا منها استقلا عما عطفها
 وانما عول فيه على استلزام محال اخر وهو امكان التمانع الذي
 تبين امتناعه بالذات من فرض وقوعه **او** **اختار ان يمنع**
عقلا اجتماع الارادتين من الالهيين المفروضين على الوجه السابق
 ببيان ولا يخفى انه لا معنى للتمانع الاجتماع الارادتين المذكورتين
 فربما يتوهم ان هذا الاعتراض الذي قبله وانما الاختلاف بينهما

في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض
 في وجه الاعتراض

حجب

بسم الله الرحمن الرحيم
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض
 في جواب الاعتراض

حجب اللفظ حيث عبر به عن لزوم امكان التمانع على تقدير فرض الالهيين
 ودعوى انه ممتنع على تقدير فرض الالهيين ايضا فلا يكون امكانه
 له زمالة لك فالمعنى لا نسلم لزوم امكان التمانع لانه امكان التعدد
 او لوجوده لان ارادة احدهما حركة ريد والآخر يكون عبارة
 عن ارادة اثنين لصدين في **ارادة الواحد حركة ريد وتكون**
 معا وكان ذلك ممتنع وامكانه غير لازم للتعدد فكذا كان اجتماع
 الارادتين ممتنع فيكون امكانه غير لازم للتعدد فحصل بهذا
 الاعتراض مع الملازمة المذكورة في مكان التمانع الذي قرره
 الشارع وجوابه الذي يمدح به ما ذكر في بيان الملازمة من قوله
 وكذا اتفق على ارادة لكل منهما ان معناه ان ارادة كل منهما امر
 ممكن في نفسه وانما المحال اجتماع الارادتين فاذا افق وجود
 الالهيين كان امكان كل من الارادتين باقيا على حكمة ضرورة امتناع
 الانفلات ولنزوم من ذلك امكان الاجتماع لانه ليس بين الارادتين
 تضاد وانما التضاد بين المرادين فبين ان المحال الذي هو
 امكان التمانع المعبر عنه باجتماع الارادتين انما هو من التعدد وبيان
 الارادتين من اثنين للصدين على ارادة الواحد لهما باطل
 من وجهين احدهما انه مبني على ان ارادة الواحد للصدين
 ارادتان يشترط لهما والا فلا وجه لجعل ارادتين في الحكم كارادة
 واحدة وليس كذلك فانها ارادة واحدة للصدين وقد اجمعوا
 على امتناعها والثاني ان هذا المحال الذي هو ارادة الواحد
 للصدين لا يلزم امكانه من فرض التعدد والمحال الذي هو التمانع

في وجه الاعتراض

يلزم ان كان من ذلك كما تبين فافترقا **واعلم** ان هذا الدليل
 الشريفي الذي نفعه عام في استدلال التوحيد بالنسبة الى كافة الخلق
 القاصرين عن ادراك العقليات المحصورة وهو **قوله نعم لو كان فيها**
اي السموات والارض الهة الا الله اي غير الله فرفع الوصف بالا
 حملا على غير الله تعالى لا يستلزم بالاهميتها كما يستلزم بغير وجه
 كونها غير استثنائية منها ضرورة عن معناها الاصلية عدم
 شمول ما قبلها لما بعدها اذ لا بد في الامراض منه والاستثناء افرج
 لما دخل وكونه احراجا من الحكم او من المحكوم به خلافاً مشهوراً
 ووجه عدم الشمول كون الحق هماً مفكراً غير محصور فلا يدخل
 فيه ما بعده لا تابعاً لالهة صفة لها ولو كانت للاستثناء لم
 تعد الالهة التوحيد المطلوب ان التعديل ان لو كان فيها الهة
 مستثنى منهم الله تعالى وهذا بخلاف الاية في كلمة التوحيد فانها
 على اصلها من الامراض لشمول ما قبلها لما بعدها لان النكرة في النعم
 للمهم **لنفسنا** اي لبطلتنا لما يكون بين الالهة من التمايز والتماثل
حجة اقتناعية يكتفي بها في افادة المطلوب الذي هو التوحيد
 الكافة الذي لا يستغني عن المطالب العلمية لما من الخطايات
 في افهامهم ثبوت المطالب بالعقلية الصرفة تكليف بالبر
 في وسعهم **والملازمة** في هذه الحجة الشريفة بين تعدد الالهة
 والفساد المنسحق خروج العالم عن النظام المحسوس **عادية** عقلية
على ما هو اللائق بالخطايات التي تناسب افهام العامة ولا
 يدعون الى المقصود الاية فاللائق بهم الخطايات

في هذه الاية

الى

التي لا يليق بها الا الامور العادية المألوفة لهم واثار بعض
 الدلائل الى تحقيق هذا المعنى بقوله لا يخفى ان التكليف بالنسبة
 بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة
 وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع
 المشركين الذين عاصتهم عن ادراك الدلائل القطعية البرهانية
 قاصرون ولا يجدي معهم الا الدلائل الخطابية المبينة على الامور
 العادية والمعنوية التي القوها وحسبوا انها قطعية وان
 القرآن العظيم يشمل على الدلائل العقلية الطبيعية البرهانية التي
 لا يبقها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه
 الامام الرازي في عدة الايات من القرآن وعلى الدلائل الخطابية
 النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة
 تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة ما يشر اليه قوله نعم ولا رطب
 ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واثارة قوله
 نعم لو كان فيها الهة الا الله لنفسه تاثيراً وهاصله انه يتوجه
 الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقتناعية ولا
 يخفى كون الملازمة فيها عادية **فان العادة** مستمرة **جارية** **بوجود**
التمايز والتماثل **والتعالي** في الامور على ما يستمد به الحسن
تعدد الحكم وله لكن قال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة في جواب
 الخطاب بن المنذر من الاضمار عن ابن عمر من انهم اجمعوا على ان
 اميرها هو الله لا يجتمع فخلان في قطع المعنى ان التماثل لما
 كان هو الواقع قصت العادة المستمرة بلزومه للبعد **على ما**

اشترى من لزوم وجود النافع والتعالي بحكم العادة المستمرة
 الحاكم بلزومه لوجوده فنقد الحكم **بقوله** **نق** ما اتخذ الله من ربه وما
 كان معه من الزاد الله هب كل الزاد خلق **ولكن بعضهم على بعض**
 حيث جعل المعلى في هذه الآية الشريفة لازماً للنفعة والمفروض
 اذا الظاهر ان المراد من علو بعضهم على بعض تمام فهم وتعالى بهم
 وقد نص الامام الرازي على ذلك بقوله **ايرى** ان تعنى الممكن مجرى
 الواقع بناء على الظاهر **ولا** اي وان لم تكن الملازمة معادية بل
 عقلية **فان** **اريد** بقوله **نق** لعندنا لزوم الفساد للتعدي
بالفعل اي بان يقع في الخارج ذلك الفساد **اي** **فوجهها** اي
 السموات والارض من النظام العالم بها **المشاهد** المدرك بالحس
فجود التعبد وهو الذي لا يوجد معه نافع **اي** **لا يستلزم**
 الفساد بالفعل المفسر بخروجها عن النظام المشاهدة عقلاً وان
 استلزمه عادة وانما يستلزمه عقلاً **لحوار** **لأن** عقلاً عادة
 من الماهيات المفروضة **على** **هذا النظام** المشاهدة واذا كان
 الاتفاق جازياً عقلاً انتهى كون الاختلاف ارباعاً عقلاً لما بين
 الاتفاق والاختلاف من التضاد والفساد ومن لوازم الاختلاف
 فيبقى لزوم الفساد ولجود التعبد دأماً اذا اقترن التعبد
 بالمحال كان الفساد لازماً قطعاً كما بين **وان** **اريد**
 بالفساد في الابه الكرمية الفساد بالقوة لا بالفعل **اي** **مكان**
الفساد لا وقع في الخارج فيصير المعنى ممكن فسادهما
 والمراد اذا لزوم امكان الفساد للتعبد **فلا** دليل على انتفاؤه

اي انتفاء امكان الفساد المحمول لما زعمنا للتعدي على هذا التعبد
 واذا لم يثبت انتفاؤه لم يتم الاستدلال بهذا الدليل المستثنى
 اذ لا بد فيه من ابطال اللازم بانتفاؤه كما انه لا بد من ثبوت
 الملازمة وصحتها لان التعبد على هذه الواقعة الالهية لكان الفساد
 ممكناً لكنه ليس بممكن فالتعبد باطل فلا بد من اقامة الدليل على كونه
 غير ممكن **بل** **النصوص** الغرائبية والحديثية **شاهد** **تكملة** لا بد منها
بطل السموات ورفع **هذا النظام** المشاهدة بالكلية قال الله تعالى
 يوم تطوى السماء كطي السجل للكتاب وقال **نق** يوم تبدل الارض غير
 الارض والسموات **فيكون** فسادهما **ممكن** **لا محالة** ضرورة استلزام الوقوع
 للامكان والحاصل انه ان اريد الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة
 لحوار الاتفاق وان اريد الفساد بالقوة فيطلان اللازم بمعنى
 اذ لم يدل على انتفاؤه دليل يدل على الدليل القطعي على كونه واقعاً فلا
 من كونه ممكناً ويلزم من ذلك قطع انتفاء دليل انتفاؤه وايضا فقه
 ثبت حدوث العالم وكل محدث ممكن بعدم بالكلية فضلاً عن امكان
 خروجه عن نظام المشاهدة **اي** **يقال** اعتراضاً على جعل هذه الحجة
 اقتناعية وملازمة عادية **الملازمة** في الابه الكرمية بين التعبد
 المفروض في الفساد المذكور **قطعية** عقلية عادية **والمراد**
 في الابه **بفسادها** اللازم لغرض التعبد وليس منوماً ذكر من موضوعها
 عن النظام المشاهدة بالفعل او بالقوة بل المراد به معنى اخر وهو
 عدم تكونها ويكون ذلك هو اللازم العقلي للتعبد المفروض في
 الابه بمعنى انه لو فرض في الوجود **صانعان** **لا** **يكن** بينهما اي بين

الصانع **تعالى** وتعالى **في الافعال** عند ارادة ايجاد الكائنا
 واذ حصل بينهما **تعالى** لم يتمكن واحد منهما من صنع مراده **فلم يكن**
احدهما صانعا لتخلف صفة عن ارادة وقد رتب بواسطة وقوع
 التمايز **فلم يوجد مصنوع** ضرورة امتناع وجود مصنوع بدون
 صنع وصانع واعلم ان لما كان القول خطا به هذا الدليل الكرم محل
 تدقيق النظر حتى انه حقي على كثير من العلماء وذهب جميعهم الى ان
 الملازمة فيه قطعية اراد الشارع استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر
 احتمال مع ذكر الجواب عنه طارئة على كلامهم عن دعواه وانصاح وجه
 الدلالة وانكشاف انكشافا تاما ثم ان لما بين تعدد كون الملازمة
 عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير متفق
 على التقدير الآخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا بين التعبد
 والعناد المفسر بعدم التكون لا تكون قطعية ايضا وايضا
 ذلك ان نقول بهذا التوجيه بصير المعنى عليه لو وجد صانعا
 للزم فساد ما هو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت
 تكونه بالملزوم مثله وهو التعبد واما بيان الملازمة فهو بان
 نقول ثبت بان التعبد مستلزم لامكان التمايز واذ كان
 كذلك لم يكن لاحدهما صانعا لم يوجد مصنوع وهو معنى عدم
 التكون فيثبت بطلان اللازم فعال لا يقال ذلك **انا نقول**
 في بطلان هذه الملازمة **لما بين التمايز** الذي هو لازم عقلي
 للتعبد كما سبق بيانه الثاني **ما يستلزم** ان لا يكون احدهما
 صانعا لانه اذا جاز الاتفاق عقلا جاز ان يكون كل منهما

ان كان

صانعا **ممنوع** لما بيننا اذ لا ينافي ذلك امكان التمايز واما ينافي
 وجود التمايز فنقول لك انما يمكن بينهما تمايز في الافعال كلام لا ريب
 فيه اذ امكان التمايز لازم قطعيا للتعبد فلو لم يكن احدهما
 صانعاً ممنوعاً لما بيننا واذ لم يكن عدم الصانع لازماً لامكان
 التمايز لم يكن عدم التكون لازماً للتعبد عقلا لانه انما يلزم
 من عدم الصانع فامكان التمايز لا يستلزم **العدم** **تعدد الصانع**
 كما ان تعدد الصانع مستلزم لامكان التمايز كما تقدم بيانه
 واما كون امكان التمايز مستلزما لعدم التعبد فظاهرا
 تقدم تقريره في وجه اعادة برهان التمايز القطعي المطلوب
 وزيادة البيان ان نقول باللازم من فرض وقوع محال لانه هو
 محال المستلزم للكون محالاً فهو ذلك المحال اللازم من فرض وقوع
 وقد تبين ان امكان التمايز محال لازم من فرض وقوع التعبد
 فيكون مستلزما للكون التعبد محالاً وما استلزم كون الشيء
 محالاً فقد استلزم عدم ذلك الشيء وامكان التمايز قد استلزم
 كون التعبد محالاً فقد استلزم عدمه **وما** **اي عدم** **تعدد**
 الصانع اللازم من امكان التمايز الذي هو محال بالذات **ما يستلزم**
اتفا المصنوع وعدم وجوده لانه انما يلزم من انتفاء وجود الصانع
 بالكلية اما اذا انتفى تعدد الصانع ثبت توحيدة وقد ثبت وجود
 وجوده فيثبت المصنوع بالضرورة والتلخيص ما جعل لازماً
 للتعبد وهو عدم كون واحد منهما صانعاً يستلزم عدم المصنوع
 ولكن قد بينا ان عدم كون كل واحد منهما صانعاً لا يكون لازماً عقلياً

للعقد ويجوز الاتفاق عقلا وان استغ عادة فان قيل قد ظهر ان
 العقد مستلزم لعدم نفيه قلنا موكدة لان العقد محال لذاته
 والمحال لذاته ممتنع في نفسه فانه عدمه كان الواجب هو الذي
 تقتضي ذاته وجوده كما ان الممكن هو الذي تقتضي ذاته عدمه ولا
 وجوده ومما فوايد منها انهم قالوا المحال لذاته ما يلزم لنا
 من فرض وقوعه محال فذلك ذلك الضرر انما جاء من الاخبار
 المقطوع بصدقها فلم يكن له ان ذلك الغرض من وقوعه وانما قلنا
 انه احتراز عن بعض اقسام المحال بالغير من اقسام المحال
 بالغير ما لا يلزم من فرض وقوعه محال كالمحال العادي مثل
 صعود الاجسام الكثيفة الى السما ومنها ان المحال الذي
 على قسمين ضروري ونظري فالضروري كاجتماع الصدين
 والتقيضين ونحو ذلك مما لا يتوقف العلم به على نظر والنظر
 كعدد الصانع واجتماع الارادتين من الالهين المتوقفين
 للصدين في الوقت الواحد وكون الجسم في وقت واحد في
 حيزين الى غير ذلك مما يتوقف العلم به على النظر وقد يلبس
 المحال النظري بالمحال بالغير في بعض الموارد وربما كانت
 السبب في هذه الالتباس الغلط الحاصل من ظن انحصار
 المحال بالذات في الضروري بناء على ان يتوقف كونه محالا على
 النظر محال بالغير الذي هو ذلك النظر والحوار ان معنى كونه
 المحال نظريا يتوقف المحال به على النظر ومعنى المحال بالغير
 ما يتوقف انضافه بالمحالية من عادة او اخبار صادف

في المحال بالغير
 في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة

في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة

بعدم

بعدم وقوعه ونحو ذلك اما المحال النظري فانه محال في حد ذاته مستغن
 بانضافه بالمحالية عن غيره وانما العلم به منو للموقف على غيره وهو
 النظر والاستدلال والفرق بين ما يتوقف انضافه بشئ على غيره
 وما يتوقف العلم به منو منصف بشئ على غيره بين ما دني تاملا
 فتعد الصانع مثلا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره بالاستحالة
 وان توقف العلم به لك وببينة على النظر والاستدلال ولذا
 امكان التمانع نفسه بخلاف ايمان اي جهل فانه في نفسه ممكن وانما
 انصف بالاستحالة بالنظر الى اخبار الصادق بعدم وقوعه
 ومنها ان يقال لمن زعم ان التمانع ممكن في حد ذاته محال بالغير
 كيف تقرر استلزام امكان التمانع لعدم التعدد من ذلك ابتلى
 المومنون ويقال له اي ذلك الشئ الغير الذي صار التمانع محالا
 به هل هو ما استلزمه من احد اقسام المحال المذكورة او غير ذلك
 فان كان الاول فهو شاكلا محال نظري وان كان الثاني فعليه
 ببيانه ويقال له هل التعدد محال بالذات او بالغير فان قال
 بالغير فالسكوت اولى وان قال بالذات يقال له هل استحالة
 ضرورية او نظرية فان قال بضرورية فيقال له ما وجه الاستلزام
 من ادلة في الفلسفة والكلام وتنوعها الى القطعي والخطائي وهل هذا
 شان الضروري والمجمل فهو فرق الجماع وان قال بنظرية وهو الحق
 يقال له فما وجه الاستدلال على استحالة فاستلزام امكان ممكن
 في حد ذاته هو التمانع وهل يجوز عقلا ان يستدل على استحالة شئ
 نظري باستلزام امرا ممكنا في حد ذاته والمستلزم للمحال بواسطة

وكذا التمانع

في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة
 في المحال بالضرورة

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or note, located at the bottom of the page.

٩
١٠ كلام في اثني عشر جملة الأقسام
المبني على فيما تقدم قلنا

از نام

من الاول قد سبق بيانه **فان قيل** استشكالا للاستدلال
 على انتفا المقدم الواقع في شرطية بانتفا الثاني **مقتضى كلمة**
لو بالنظر الى اصل الوضع وكثرة الاستعمال **ان انتفا الثاني** وهو
 الجزاء في الزمان **الماضي** انما يسبب **انتفا الاول** وهو الشرط واذا
 اعتبرنا هذا المقتضى في قوله لو كان فيها الهبة الا الله لنفسه
فلا تقيد كلمة لو على هذا المقدر **الا الدلالة على انتفا العادة**
 الزمان **الماضي** لانه الثاني بسبب **انتفا التعداد** في الاول
 وتغير السؤال ان هذه الامة الكريمة استدل به على انتفا الاول
 الذي ملو التعداد بسبب انتفا الثاني الذي ملو العادة مع قطع
 النظر في ذلك عن الزمان وهذا هو الدليل الشرطي المتصل الذي
 يقتضي فيه تنقيص الثاني لا يحتاج تنقيص المقدم ومن ثم يقال والثاني بالكل
 فالمقدم مثله وقد استعمل في هذا الشرط الشرعية كلمة لو ومقتضاها
 ما تقدم تغيره وهو على المقصود فكيف يتوهم الاستدلال على
 هذا المطلوب بهذه الامة اذ المعنى في لو جازي يرد لاجل عمر وانتفا
 محي زيدا في الزمان الماضي بسبب انتفا محي عمر **قلنا** في الجواب
 عن ذلك **نعم** هذا مقتضى كلمة **لو** **اصل اللغة** واصل الوضع ولا
 يمنع كونه استعمالا في ذلك **لكن** **تسعمل** كلمة لو بمعنى لم سوى هذا
 هذا المعنى المذكور فتسعمل **للاستدلال** في كثير من المطالب
 العلمية والطينية **بانتفا الثاني** الذي ملو **الجزء على انتفاء**
 الاول الذي ملو **الشرط** مع قطع النظر عن الزمان وهو معنى
 قوله **من غير دلالة** لكلمة لو في هذا الاستعمال **على تعيين زمان**

ماض

ماض او غيره **كما في قولنا** مستدلين على حدوث العالم بشرط
 اداة الشرط فيه لو **لو كان العالم قد بئال كان غير متغير**
 لكنه متغير فليس بغيره فقد استعملت لو ههنا للاستدلال
 على انتفا المقدم الذي ملو الاول والشرط والمقيم والمملوك
 بانتفا عدم التغير الذي ملو الثاني والجزاء والثاني واللام
 مع قطع النظر عن الزمان واصل الجواب ان كلمة لو لها استعمالان
 احدهما للدلالة على انتفا الجزاء من غير دلالة على تعيين زمان
والاية الكريمة والمثال المذكور **من قبيل** الاستعمال **الماضي**
 وهو ظاهر وقد تعين التارخ حيث سمي عن شرطي بالاول
 والثاني اولاً وبالشرط والجزاء ثانياً **وتدقيقه على بعض الادباء**
 لانه متقاربة باصل العطف **احد الاستعمالين** المذكورين لكلمة لو
بالافراي بالاستعمال الاخر في موارد الاستعمال المشبهة **فتنق**
 بواسطة ذلك الاستنباه **الخط** ويفوت تحصيل المراد من تلك
 العبارة فامتياز احد الاستعمالين من الاخر بحسن النظر
 في المقام وسياق الكلام وسياقة وقاينة كما في هذه الامة الكريمة
 اذ السياق انما ملو للاستدلال على انتفا التعداد الذي ملو بسبب
 انتفا العناد المعلوم قطعاً فلا يستقيم ههنا ان يكون
 مقتضى لو الدلالة على انتفا العناد وبسبب انتفا التعداد
 لان انتفا العناد معلوم بالضرورة وهو غنى عن النظر والاستدلال
 فتعين الاستعمال الثاني واعلم ان فيما ذكره التارخ ههنا
 اشارة الى ترهان التامع شرطي متصل باقتراي مقدم ماض شرطي

بانتفا الشرط في الزمان
 الماضي والماض للدلالة على
 انتفا الشرط بانتفا الجزاء

كما سبق الى بعض الاوهام فالمحدث للعالم متواصلا الواحد
القديم بالذات وهو الذي لا ابتداء لوجوده ولا يكون قد
تأبعا لعدم غيره وهذا بخلاف القديم بالزمان على رأي الفلاسفة
فانه لا ابتداء لوجوده ولكن قد تايح القديم موجبه على ما هو معروف
عندهم في موضع **هذا** اي قوله القديم **نقص** من المصنف بما علم
من انه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته **اللزاما** اي بطريق
اللزوم العقلي **اذ الواجب** الوجود بالذات **لا يكون الا دائما**
بالذات اي **لا ابتداء لوجوده** كالتقدم بانه اذ لو كان الواجب
حادثا لا بالمعنى الذي نقول الفلاسفة فانه لا ينافي القديم بل
بمعنى كونه مسبوقا بالعدم بان لعدم على وجوده عدم **لانه**
وجوده اي الواجب **من غير ضرورة** اما ما كان وجوده مستوقفا
لعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما
كان وجوده من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج في وجوده
الى غيره فيكون في وجوده من ذلك الغير فالقديم لازم قطعي
للواجب ظاهر اللزوم جدا حيث يظن وحق المفهوم في لفظ الواجب
والقديم حتى انه وقع في كلام بعضهم اي بعض المتكلمين **ان الواجب**
والقديم لفظان مترادفان فيكون مفهوم احدهما متوجبه مفهوم
الآخر فيكون المعنى انما هو في اللفظ لكنه الى القول بترادفهما
ليس مستقيما قطعنا للقطع بتغاير المفهومين اي للقطع فان
مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فيكون فيكون التعبد واقع
في المعنى ايضا اذ مفهوم الواجب الوجود الذي وجوده من

ذاته

ذاته ومفهوم القديم الوجود الذي لا ابتداء لما ذكره
من ان عدم الممكن قديم ولا يخفى انها غيران ولا كلام في ذلك
وانما الكلام في التناوي اي تساوي المفهومين المذكورين
بحسب الصدق يعني في ثبوت نسبة المساواة بينهما
حيث يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كما في الكائنات
والضاحك بالقوة وذلك لان المفهومين اما ان يكونا
متباينين مباينة كلمة بحيث اذا صدق احدهما كذا فلا
دائما كما في الانسان والفرس او جبرية وهي اما بثبوت نسبة
العموم والخصوص المطلق بينهما كما في الحيوان والانسان او
نسبة العموم والخصوص من وجه كما في الابيض والبيضاء او
متساويين كما في المثال المذكور واذا ثبت بين مفهومين
احد هذه النسب الاربع كانا متغايرين قطعنا للمساوية
بين المتساويين ليس كالتغاير بين المتباينين لان
المتساويين متحدان من حيث التلازم في الصدق والتاخر
تفي اتحاد المفهومين الواجب والقديم وان ثبت لهما مفهومين
متغايرين وقال لا كلام في ذلك وانما الكلام في المتساويين كجواز
ان يصدق القديم ولا يصدق مفهوم الواجب **فان بعضهم**
اي المتكلمين **على ان القديم اعم** من الواجب **لصدقه** اي
القديم **على صفات الواجب** تعالى من العلم والقدرة واللا
ويحويها اذ لا كلام في قدمها كانه لا ابتداء لوجودها وصفات
القديم قديمة بالضرورة لا منتزاع انتصاف القديم بالحادث والغالب

بالجمية القديم قابل بصدقه بدون الواجب ضرورة تحقق لمحيته
 وستعلم ما في ذلك من خط للقام ولما كان ظاهر هذا الكلام متكللا
 من حيث انه يلزم منه تعدد القدم ما اشار الى حله بقوله **ولا استحالة**
في تعدد الصفات اي صفات الواجب تعالى **القديمية** الثبوتية
 كما انه لا استحالة في تعدد صفاته الاضافية والسلبية فلا استحالة
 في تعدد القدم من هذه الحقيقة اذ الصفات المقدسة الثبوتية
 متعددة وكل منها قديم قطعا **وانما المستحيل تعدد الذات**
القديمية وهو الحق خلافا للفلاسفة حيث ادعوا قديم العالم
 فقالوا بتعدد الذات القديمية وتكررها بعد الكثرة فالحقيقة
 مع المحققين من المتكلمين في القول باستحالة تعدد الواجب
 لذاته **وفي كلام بعض المتأخرين** من المتكلمين الماتريديين **كلامهم**
حميد الدين الضرير الحنفي الماتريدي **ومن تبعه** وواقفة على هذه
 المقالة التي هي في الاشكال فوق المقالة التي قبلها بمراتب حيث
 اخل اشكال تلك باوجز تقرير والطف ببيان خلاف هذه
تضمن القول بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
 المقدسة وهذا في غاية الاشكال وقد اوله الشارح بان المعنى
 ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واجبة لذاته
 تعالى ايضا ولكن يمنع من هذا التاويل قوله **واستدلوا** اي حميد
 الدين ومن تبعه **على مقالهم** هذه فقالوا **ان كل ما ينفردتم** لا يتقدم
 لوجوده **فما هو واجب لذاته** غير محتاج في وجوده الى غيره وقد ثبت
 ان كلام الصفات المقدسة قديمة واحتجوا على ذلك **بان** اي القديم

بلغ

لو

لو لم يكن واجب لذاته لكان اي القديم **جايز العدم في نفسه**
 وبالنظر الى ذاته واذا كان جايز العدم في نفسه لم يكن وجوده
 من ذاته **فاحتاج** اي ذلك القديم على هذا **الى وجوده الى محض**
 ضرورة ان الوجود اما ان يكون وجوده من ذاته وهو الواجب او
 لا يكون من ذاته فيكون من غيره وهو معنى احتياجه الى محض
 وما احتاج في وجوده الى غيره يكون محدثا **فيكون** ذلك القديم
محدثا والمفروض انه قديم هذه اختلف ولما كان هذا موضع نظر فذكر
 ان المحتاج في وجوده الى محض لا يلزم ان يكون محدثا بمعنى السبوق
 بالعدم كجواز ان يكون وجوده من غيره بالاجاب اشار الى الجواب
 عن ذلك بقوله **اذ لا معنى بالمحدث** ههنا **الا** المحدث بالمعنى
 الاعم الذي تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتعلق **وجوده بالحد**
شي اخر وهو ذلك الغير المحتاج اليه في الوجود سواء كان ما يتعلق
 وجوده بغيره مسبوقا بعدم او لا ولا خفا في لزوم كون محدثا
 لهذه المعنى لكون وجوده لا من ذاته وصفات الله تعالى ليست
 محدثة على كل تقدير **ثم اعترضوا** اي اصحاب هذه المشكلة على تفهم
 حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته واستدلوا بما ذكر **بان**
هذه الصفات المقدسة لو كانت واجبة لذاته لكانت
باقية ضرورة عدم امتناع الواجب **ولا شك** ان البقاء معنى
 اي صفة فاحتاج بالضرورة الى موضوع يقوم به **فيلزم** من
 قيام البقاء بالصفات **قيام المعنى بالمعنى** اي قيام الصفة
 بالصفة وذلك يحير الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد

قبيحة

قالوا بامتناعه **فاجابوا** عن اعتراضهم المذكور **بان كل صفة من**
الصفات المقدمة المثال اليه **في باقية ببقا** ولكن ذلك البقا
هو نفس تلك الصفة الباقية لا تعني اخر زائد عليها فهو
غيرها حتى يلزم قيام احدهما بالآخر وكون البقا هو نفس الصفة
لا يخفى ما فيه واجاب البعض بان الصفات باقية ببقا الذات
لا ببقا قائم بالصفات واعترض ذلك بانه لو جاز ان تبقى الصفة
ببقا الذات كذا ان يبقى العرف ببقا محله فلا يلزم قيام العرف
بالعرف وتحقيق الجواب انه ليس البقا صفة وجوده وانما موعده
عن استمرار الوجود **وهذا** الذي ذكره من كون الصفات
واجبة لذاته **كلام في غاية الصعوبة** واعلى مراتب الاشكال كما
هو ظاهر فان القول بتعدد الواجب وجوده لذاته قول مناف
للتوحيد وهو ايضا متناقض في نفسه فان القول بانها صفات
يقتضي انه لا بد لها من الذات التي تقوم بها والقول بوجوبها
يقتضي انها مستغنية في تحقق وجودها عن غيرها وبالحكمة
فالحج عظيم الحكم والقول **بامكان الصفات** متشكل ايضا
لانه **بينا في قولهم** اي المتكلمين **بان كل ممكن موجود فهو حادث**
لا يلزم منه القول بحادثه ولا قايلاه **فان زعموا** اي القائلون
بالصفات وبان كل ممكن حادث **انها** اي الصفات **قديمة بالزمان**
لذات على ما ذهب اليه الحكماء ان القدم ذاتي وهو المحقق
بالواجب تعالى وزماني وهو **بمعنى عدم السبقية بالعدم**
فيكون القديم الزماني هو الذي يسبق وجوده عدمه فلا ابتداء
لوجوده

لوجوده كما انه لا ابتداء لوجود القديم بالذات لكن ما لا
يكون مسبوقا بعدم ان كان ذلك ثابتا له من ذاته فهو الذي
قدمه ذاتي وان كان ذلك ثابتا له على سبيل التبعية فهو الذي
قدمه زماني واما القدم بمعنى مرور الزمان الكثرة عليه
فهو امر اخر ومنه قوله تعالى هي عاد كالرحيون القدم بمعنى
ان زعموا ان الصفات قدسية بمعنى انها غير مسبوقه بعدم
وان ذلك ثابت لها على سبيل التبعية لله انه وان **هذا**
العدم التي انصفت به او المعنى والواقع ان هذا القدم **ببينا في**
الحديث الذاتي اذ يجوز ان يكون الشيء قدما عن مسبوق بعدم
وحادثا اخر وثابتا بمعنى انه محتاج في وجوده الى غيره لا بمعنى انه
مسبوق بعدم لان ذلك هو الحادث الزماني وعلى هذا اظهر يحرم
هذا القائل انها مضافة اليه **لك بمعنى الاحتياج** اي بمعنى لقياسه
الى ذات الواجب تعالى فمن وجودها القدم الذي لا اول له لا
بمعنى انها مسبوقه بعدم الاتفاق على امتناع ذلك والحاصل
ان الامور احدا من وكل منهما متشكل احدهما وقد عرفت انه
في اعلى مراتب الاشكال القول بوجوبه لذاته والثاني القول
بامكانه مع كونه قدسية ولما لم من القول بالامكان القول
بالحادث بواسطة قس لهم كل ممكن حادث وظاهر ذلك الثاني
بين الكلامين لما ان الحادث ينافي القدم لاجابوا عن ذلك بان
الحادث الذاتي لا ينافي القدم الزماني فجاز ان يكون الشيء لا اول
لوجوده مع كونه حادثا بمعنى الاحتياج المذکور لكن لم من ذلك

محذوران احرازوا بقوله جوا بآ عن قوله فان زعموا الى اخره **فهو**
اي ما ذهبوا اليه من القول بقدوم الصفات بالمعنى المذكور
وان ذلك غير مناف لانضاف بالحديث الذي **قول بما**
ذهب اليه الفلاسفة وانفردوا به ولم يوافقهم عليه المتكلمون
من انقسام كل واحد من القدم والحديث الى قسمين ذاتي وزماني
فالقسم الاول من القدم هو القدم **الذاتي** وهو المحقق بالواجب
تعالى ويقال له الحديث **الذاتي** والقسم الثاني من القدم هو القدم
الزماني الذي يتوقف به الوجود المحتاج الى الواجب في وجوده
الذي لا يتبداء له ويقابل له الحديث الزماني الذي هو مجموع
المسبوقة بالعدم والتلخيص ان القدم ما لا يسبقه عدم فان
كان ذلك لذات القدم فهو الذاتي المحقق وان كان لغيره فهو
الزماني والحديث لا يعقل الا بامر سابق عليه فان كان ذلك السابق
عدمًا كان ذلك السابق ذاتيًا فهو الحديث **الذاتي** وان كان ذلك
السابق عليه هو المحتاج اليه في الابدان كان ذلك السابق زمانيًا
فهو الحديث **الزماني** وفيه اي في القول بما ذهب اليه الفلاسفة
من ذلك الانقسام **رفض لكثير من القواعد الكلامية** مثل
كون الحديث عبارة عن كون الوجود مسبقًا بعدم وكون
العدم لا يسبقه عدم من غير تفصيل فهما وكون الحادث
بحال بل كل ما كان حادثًا فهو مسبق بعدم فانه لا شيء من
الممكن تقديمه وان الواجب لا يكون موجبًا وان عليه الاحتياج
الى الموت وانما هي الحوادث لا الامكان الى غير ذلك **وسباني لهذا**

الموت

المقرر **ريادة تحقيق** في مباحث الصفات ان شاء الله تعالى فهو
سجانه الواحد العدم **الحق القادر العليم السميع البصير الشاكر**
اسم فاعل من الاشياء يعني **الزبد** وانضافه تعالى بذلك مما لا خلاف
فيه وانما الخلاف في ثبوت معظم مبادئ هذه المشتقات له قابلية
به تعالى موجودات خارجية متعددة ثم الصفة تعالى على المبدأ
كالعلم وعلى المشتق كالعلم وانما وقع الاجماع على ذلك **لان براهنة**
العقل جازمة يعني ان العقل باول التوجه من غير توقف
على نظر وترتيب ليلجأ الى حكمه جازمًا يقينيًا **بان محذور العالم**
على هذه الصفات العجيبة والعالي الانيقة الغريبة **وهذا**
النمط العديع الباهر والنظام المحكم الزاهر مع ما يشتمل
عليه العالم العلوي والسفلي من الانفال العجيبة المنقطة و
من **النقوش الغريبة المستحسنة** التي لا يمتد الى ادناها
الليبي بقوة فطنته ولا يحسن شيئا منها من امتاز بالاهسان
في صنعة ولا يدرك بعض ما فيها من الحكم من بلغ الغاية في
حكمة **لا يكون** محذورًا له **يدرون** ان يتصف بما ذكر من **هذه**
الصفات اذ لا وابد او التلخيص ان مثله هذه هذه العالم
واذ رآك نظام المحكم وما اشتمل عليه من بدايع الاوصاف والآثار
مع ثبوت كونه اثرًا من اثاره تعالى بوجوب العلم الضروري بانه
سجانه متصف بهذه الصفات وجميع الكمالات **على ان**
اصدا ادعا اي اصدا هذه الصفات **نقايس** ضرورة
ان هذه الحياة الموت والعلم الجهل الى غير ذلك واجماع العقل على

انه يجب قطعاً تنزيهه **الله تعالى** عن هذه الاضداد واذا
كان انتفاؤها عنه تعالى امرين متباينين بالضرورة فهذان طريقتان
لثبات هذا المطلوب **وايضاً** يمكن اثبات بعضها بالشرع انه
قد ورد الشرع اي بشيئ هذه الصفات له تعالى اذ التصو
الطعية ناطقة به **و** يقال يلزم من اثباتها بالشرع دور
لموقف ثبوتها عليها لاننا نقول **بعضها** اي بعض هذه الصفات
المقدسة مما لا يتوقف **ثبوت الشرع عليها** اي على تلك الصفا
التي هي البعض من الصفات المشار اليها واذا كان كذلك
فيصح المتمسك بالشرع اي بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة **فيها** اي في اثبات تلك الصفات التي لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح اثباتها به وذلك **كالوحد** من جملة الصفا
فانه لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح اثباتها به وكذلك
له انما يتلقى من النبي والنبوة انما يتوقف على وجود الواجب
وكونه فاعلاً بالاختيار وما لا بد منه في ذلك وليس فيه التوجه
فيصح المتمسك منه بالشرع وكذا صفة السميع والبصير فيصح
المتمسك بالشرع فيهما وهذا **اختلاف وجود الصانع** الواجب
وجوده **وكلامه** الارزلي المقدس **وتحذرك** من الصفات
كالحيوة والعلم مما لا بد من ارسال الرسل من اثباته **مما يتوقف**
ثبوت الشرع ومجتنبه عليه حتى لا يصح المتمسك فيه بالشرع
فيهما وهذه اللزوم الدوراني اثبات ما يتوقف على علمه **لكامل**
ان من الصفات ما يتمسك فيه بكل من العقول والمنقول وهو
سبحانه

سبحانه متصف بصفات الكمال **ليس** ملوجلاً **وعلا** بعرضاً **انه**
اي العرض **لا يقوم بذاته** باتفاق العقلاء كما سبق بيانه **بل يتوقف**
في وجوده **على محل** ملوجلاً موضوعه **يقوم به** اي المحل العرض اما
ان يتخير بتخير محله او بان يختص به اقتصاص الناعت بالمنع
على ما تقدم تمييزه وعلى كل تقدير لا يقتضيه الاقترار ذاي له ولا زمر
له **ليس فيكون** اي العرض **لا يقوم بذاته** **ممكن** قطعاً وهو سبحانه
الواجب لذاته فيمتنع ان يكون عرضاً **ولانه** اي العرض **يتمتع بقاؤه**
عنه المتكلمين مطلقاً وبتأفاق العقلاء فيمتنع بقاء بعض انواعه
كالاعراض السائلة ويجوز عليه العدم مطلقاً بالاتفاق والواجب
تعالى ملوجلاً الباقي ازل اوابد اوبقاء العالم الى امده انما ملوجلاً
يا بقاءه تعالى اياه وهو سبحانه يمتنع عليه العدم فيمتنع ان يكون
عرضاً وانما اشار الشارح الى دليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض
بقوله **والا** اي وان لم يمتنع بقاؤه وانصف بالبقاء **لثبات**
البقاء معنى قائما به اي بالعرض واذا كان البقاء معنى قائماً
بالعرض والعرض ايضا معنى **فيلزم** من ذلك **قيام المعنى**
بالمعنى اي قيام العرض بالعرض **ومدواي** ذلك القيام **بحال**
وانما كان كذلك لان قيام العرض بالشيء مع قطع النظر عن كون
ذلك الشيء هو مدواي **معناه** اي معنى ذلك القيام **ان**
تخييره اي تخيير العرض تابع لتخييره اي تخيير الشيء الموضوع في قيام
العرض به **والعرض لا يتخير بذاته** ولا يستغني في تخييره عن
غيره **حتى** انه يتخير غيره اي غير العرض **بتعيينه** اي بتعيينه

بالسبب المفهوم له سوا كان ذلك المعنى عرضا او لا ليس بعناه
 التبعية في التحيز وانما بعناه ما ملوا اعم من ذلك **وملوا**
الاحتصاص بالناعت اي احتصاص المعنى بالشيء على وجه يقتضي
 ان يكون ذلك المعنى بعنا لذلك الشيء على ما سبق تبينه كما
 في السواد فانه معنى مختبر مختص بالجسم احتصاصا يقتضي ان
 يكون السواد بعنا للجسم وكما في العلم كذا فانه معنى غير
 مختبر مختص بالنفس الناطقة احتصاصا يقتضي ان يكون
 العلم بعنا لها **وكما في اوصاف البارئ تعالى** فانه معان
 مقدسة قايمة بذاته تعالى مختصة به لاختصاصها بالوجه
 لموافقة المحققين من المتكلمين والحكماء انما فعلوا ذلك لدخول
 اعراض الجردات فاحرري ان تعتبر المتكلمون ذلك لاجل
 الصفات المقدسة ولما ورد على القائلين بابتناء بقا
 الاعراض بان بقاءها يدرك بالمشاهدة فيكون العلم به ضروريا
 احيوا بان المشاهدة انما ملوا امثال المتخذة فاشارة الشارع
 الى رده هذا الجواب بان ذلك عليهم بما قالوه في الاجسام
 من ان العلم ببقائها ضروري بالمشاهدة وقال عطف على ص
 قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وان العيان هو الاحتصاص
 بالناعت **وان اتفقا الاجسام في كل ان** وانعدامها لوقت
 وجودها **ومشاهدة بقاءها** اي الاجسام بتعدد الامثال
 اي امثال الاجسام المنطقية في كل ان يعني ان القول بان الاجسام
 لا تبقى زمين وان مشاهدة بقاءها انما ملوا مشاهدة تلك الامثال

كذا في
 المشاهدة

المتجددة

المتجددة وعدوها شيئا على الوجه المذكور في الاعراض
ليس بابعده من ذلك القول في الاعراض حيث قلتم بانها لا تبقى
 وان مشاهدة بقاءها امر موهوم او حيه تحت الامثال المتعاقبة
 المتشابهة للمشاهدة والحاصل انه اذا كان كل من الغداه العرض
 والجسم لوقت وجوده امرا ممكنا ولذا خلق الامثال المتعاقبة
 المتشابهة من كل وجه في كل منهما حتى انه يوهوم من ذلك استمرار
 وجود ذلك العرض او ذلك الجسم الذي وجد اوله لم يكن القول
 بذلك في الاجسام ابعده من القول به في الاعراض فاني يقال
 ان مشاهدة بقاء الاعراض امر موهوم وان مشاهدة بقاء
 الاجسام امر ضروري بل ليقابل ان يقول القول بذلك في
 الاجسام اولى من حيث ان المشاهدة انما ملوا الاعراض وانما
 تدرك الاجسام بواسطة مشاهدة الاعراض من الالوان والاكوان
 والمقادير والاشكال لكن دلالتها عليها لما كانت ظاهرة جدا
 لا حقا فيها بوجه عدت الاجسام مراية بحيث لا يخفى كونها غير
 مرتبة على العامة وكثير من الخاصة وعلى هذا فدعوى الضرورة
 في العلم ببقاء الاعراض المشاهدة اقرب من دعوى الضرورة
 في العلم ببقاء الاجسام التي هي غير مشاهدة بعد ادبي شرح للمقاي
 استماع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهب الاشاعرة
 وعليه يبين عليه كثير من مطالبهم لما ان الحق ان العلم ببقاء بعض
 الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس
 كالعلوم والارادة وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير

الطلق المزعين على السرعة والبطو فان قيل قد تقرر ان
قيام العرض بعينه هو الاختصاص الناعت ولا ريب في ان
السرعة بالحركة على الوجه المذكور فتكون السرعة عرضا عما بالحركة
قلنا المفسر بالاختصاص المذكور وهو قيام العرض لا العرض
والاختصاص الناعت اعم من الانصاف بالعرض والمعنى الاعتباري
والمعنى المحقق الوجود الذي ليس بعرض كما في انصاف الباركي
سبحانه بصفاته المقدسة وهو سبحانه ليس بعرض **ولا جسم لانه**
اي الجسم متروك **ومختار** باتفاق العقلاء لان مركبه من الجواهر
عند المتكلمين ومن الهيولي والصورة عند الفلاسفة **وذلك**
اي التركيب والتحيز اشارة الحدود والامكان اما التركيب فله لانه
على احتياج المركب على اجزائه واما التحيز فله لانه الى احتياج التحيز
الى التحيز والاختصاص متاف للوجود الذاتي **ولا جواهر** باتفاق
المتكلمين والحكا **اما** كونه سبحانه وتعالى ليس بجوهر **عندنا** وبالنسبة
الى اصلنا **فلانه** جوهر اي الجوهر باصطلاحنا **اسم الجهر الذي**
لا يتجزى كما سبق بيانه وهو اي الجزء المذكور **مختار** باتفاق
المتكلمين **وجز من الجسم** لان مركبه من الجواهر بالمعنى المذكور
وهو ايضا احد الاشياء **وانه** متعال ومنزه عن ذلك اي
عن التحيز وعن كونه جزءا من جسم **واما** سبحانه ليس بجوهر عند
الفلاسفة **فلانهم** اي الفلاسفة **وان جعلوه** اي الجوهر **اسما للوجود**
لا في موضوع مطلقا **مجردا** كان الوجود في موضوع كالقو
والنفوس الناطقة **او مختارا** كالا حيا ومعنى لا في موضوع طي

حل

محل يقوم للحال بان المحل عندهم اما ان لا يقوم للحال فيه
ولا يقوم للحال فيه وهو حين الجسم المتقدم تفسيره
بالعلم الباطن من الجواهر او يقوم للحال فيه وهو الهيولي
المتقومة بالصورة للحال فيها او يقوم للحال فيه وهو
الموضوع يقوم للعرض للحال فيه فالوجود لا في موضوع
وان كان صادقا بحسب الظاهر على القايم بذاته وان لم يكن
مختارا **لكنهم** اي الفلاسفة **جعلوه** اي الجوهر بغيره
المذكورين **من اقسام الممكن** القيم للوليه **واراد الله**
اي بالجواهر المفسر بالموجود لا في موضوع **الماهية الممكنة**
الغشيمة للعرض **التي اذا وجدت كانت** اي تلك الماهية
الممكنة **لا في موضوع** كما قالوا في العرض انه الموجود في الموضوع
وارادوا بذلك انه الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت
في موضوع وهم لم يريدوا بقولهم في تعريف الجوهر انه الموجود
لا في موضوع **وارادوا** بذلك انه الماهية الممكنة الاطلاق
الذي يفهم من هذه العبارة بحسب الظاهر اذ لو كان كذلك
لما فعل الجوهر من اقسام الممكن فان ظاهرها **الما**
يشمل الواجب وانما اردوا بالموجود الماهية التي لا تكون
معروفة للوجود والوجود رايد عليها عارضا بقية
جعل الجوهر من اقسام الممكن والموجود بهذا المعنى لا يشمل الواجب
قطعا لان وجوده عندهم عين ذاته غير رايد عليها والتخصيص
انه سبحانه ليس بجوهر على اصول الفلاسفة ايضا لان الجوهر عندهم

صنوع

مطلق

عبارة عن الماهية الممكنة التي يستغنى في وجودها عن الموضوع
وليس قولهم في تعريف الجواهر الموجد لا في موضوع على
الاطلاق **واما اذا اريد بهما** اي بالجسم والجوهر غير المعنيين
المذكورين الذين يجب تزيينهم سبحانه عنهما بان اريد بالجسم
القائم بذاته مطلقا مع قطع النظر عن كونه ما فيه ممكنة
كما هو ظاهر التركيب والتحيز **اريد بالجوهر الموجود لا في**
موضوع مطلقا مع قطع النظر عن كونه ما فيه ممكنة كما هو ظاهر
العبارة **فانما يمتنع اطلاقها** اي الجسم والجوهر على هذا المقدر
المراد من معنييهما **على الصانع تعالى** ووصفه سبحانه بهما
من جهة عدم ورد الشرع له لكن الاطلاق والاذن الشرعي
فيهما لوجه المنع لاني اطلاق القائم به انه شامل للواجب
الموجود لا في موضوع كما هو ظاهر لكن اطلاق الاسماء عليه سبحانه
توقيفي يعني متوقف على اذن الشرع فيه وقال المعتزلة
والقاضي ابو بكر من الاسعير بعد التوقيف وحمل الخلاق
ما كان القاري سبحانه موصوفا بمجناه ولا يوافق اطلاقه ما
يقتنع في حقه سبحانه ولم يرد باطلاقه شرعا ولا منع فعدم
ورود الشرع بالاذن في الاطلاق مانع منه **مع** ان ههنا
ما نفاخره من **تبادر الفهم** اي فهم السامع عنه اطلاقهما
الى المركب وهذا في اطلاق الجسم **الى المتحيز** وهذا في
اطلاق الجوهر والجسم ايضا وانما كان المتبادر ذلك لانه
المستهور من معناهما والغالب في الاستعمال وكم مانع ثالث

وهو

وهو ذهاب المجسمة الذين غلبت عليهم العامية والجهالة
الى ان قالوا بالتحيز والجهمة والمقدار تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا **وهذا بالنضاري** الذين علوا الى الكفر الى ان قالوا
انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة
واختلفوا في كفرهم بهذا وصاروا طوائف ثلاثة على ما هو
مذكور في المطولات **فالمجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم** عليه
تعالى بالمعنى المحال عليه **والنضاري ذهبوا الى اطلاق الجوهر**
عليه سبحانه بالمعنى الممتنع عليه عقلا **الذي يجب** شرعا وعقلا
تزيينه **تعالى عنه** اي عن ذلك المعنى الذي اراده المجسمة من
اطلاق الجسم والجوهر عليه سبحانه لا موز ثلاثة الاول عدم الاذن
الشرعي الثاني كون الاطلاق موهما لو كان الاطلاق موهما لا
يجوز عليه سبحانه الثالث التماس عن موافقة المجسمة والنضاري
في مجرد الاطلاق **فان قيل** اعتراضا فيه **فكيف هو شرعا**
اطلاق الوجود واطلاق **الواجب** واطلاق **العدم** عليه
تعالى اذ قد اطلقها السلف من غير تمييز **وعود ذلك** الاطلاق
كاطلاق صانع العالم وغيره مما يرد به الشرع في كتاب
ولاسعة **قلنا** في الجواب في الاطلاق ذلك شرعا **بالاجماع**
وبلواي الاجماع من الأدلة الشرعية فيصير استناد الاذن
في الاطلاق اليه **وقد يقال** في الجواب ايضا **ان هذه الاحكام**
التي هي الله والواجب والعدم الفاظ مترادفة تحت كان
الفهوم منها واحدا وان اختلفت اللفاظ **واما لفظ الوجود**

من اطلاق
النضاري
الاجماع
بمجرد اطلاق
على اطلاق القول بان
توقيفيه اذ كان الامر كما ذكر
في توقف الاطلاق على اذن
بلغ مقابلة
١

فهو وان لم يكن مراداً فالله اسم لكن معناه **لازم** عقلي
للواجب اذ هو الموجود الذي وجوده من ذاته **واذا ورد**
الشرع باطلاق اسم عليه سبحانه بلغة من اللغات فهو اي
ورد الشرع باطلاق الشرع ذلك الاسم اذن من الشرع لنا **بأطلاق**
ما يراد منه اي ما يراد من ذلك الاسم الذي ورد الشرع باطلاقه
 عليه تعالى سواء كان ذلك المراد من **ذلك اللغة** التي ورد بها
 ذلك الاطلاق كما في الاسماء المذكورة او كان ذلك المراد من
لغة اخرى كما في الاسم المراد من اسم من اللغة الفارسية كخدا
 فورد الشرع باطلاق اسم ما يراد منه **و** اذ كان لفظاً باطلاق
ما يلزم معناه اي معنى الاسم الوارد في الشرع اطلاقاً واذا كان
 كذلك فيجوز اطلاق الواجب والقديم عليه تعالى لان الشرع
 ورد باطلاق اسم الله وكل من الواجب والقديم فالاذن في اطلاقه
 اذن في اطلاقهما وكذا الموجود معناه **لازم** معنى الواجب
 وقد اذن في اطلاق الواجب بالوجه المذكور فالاذن في
 اطلاقه اذن في اطلاق **لازم** الذي هو الموجود **وفي** اي الواجب
 الثاني **نظر** من وجهين احدهما منع ترادف هذه الالفاظ اذ
 الاسم الشريف علم الذات وان كان اصله لاه ومعايرة مفهوم
 لمفهوم الواجب والعدم لا يحتاج الى البيان وكذا الالفاظ
 الكلمات متغايران والثاني منع كون اطلاق المراد اذ ان في
 اطلاق مراد منه واطلاق ما يكون معناه لازماً لمعنى اللفظ المادد فانه
 اذ لم يكن ذلك المراد او لم يكن معناه **لازم** موها ما يمنع الاطلاق

بل قد

بل قد يكون المراد مشتركاً بين معنيين متنافيين لا يجوز
 احدهما عليه سبحانه بل نقول من ادعى ان ذلك اذن فيما ذكر
 عليه البيان لكن قالوا لا خلاف في اطلاق المراد فان للاسم
 المأذون في اطلاقه من لغة العرب اذ لو توهم ما يليق به تعالى
 تعالى قاله تعالى ليس بغير ولا جسم ولا جود **ولا مصدق**
اي ذي صورة حسية وتكلم محدود محيط به حد واحد او
 حدود **مثل صورة انسان او درس** او ملك او غير ذلك تعالى
 الله عن ذلك علواً كبيراً وقد قيل مثل صورة انسان اشارة الى الربة
 على المحسنة القائلين بذلك مع اختلافهم في الكيفية والكمية
 على التفصيل المذكور عنهم في المطولات في الصورة والشكل
 منها ما يمنع عقلاً عليه تعالى **لا ذلك** اي الصورة والشكل
من خواص الاجسام ولوازمها المساوية لها **بجمل** ذلك **ليها**
 اي للاجسام بواسطة الكميات المتقلة وهي المقادير القايمة
 بها وبواسطة الكيفيات الحسنة القايمة بها ايضا وبواسطة
احاطة الحدود والنهيات بها كاحاطة الحد الواحد بالشكل
 الكروي واحاطة الحدود المتعددة بالمضلع على اختلاف اشكاله
 واذا كانت الصور والاشكال انما تحصل بواسطة الكميات
 والكيفيات والنهيات ولا خلاف في كونها احكاماً متغيرة
 وقد تبين انه سبحانه منزّه عن ان يكون عرضاً او محيياً او فاعلاً
 تبين تنزهه سبحانه عنها وعلى تقدير كون الحدود والنهيات
 اموراً اعتبارية فلا يعقل ان ينصف بها غير المتغير **ولا محدود**

اي ليس متوجهاً نحو محدود اي ذي حد ونهاية اي طرف لان ذلك من
خواص المتخير ولا محدود اي ذي عدد وكثره افراد او اجزاء
معنى انه تعالى ليس محلاً للكليات المتصلة كالماء والجوهرية
او التعليلية وهو معنى قوله ولا محدود ولا الكليات المتصلة كونه
كالاعداد وهو معنى قوله ولا محدود وهو اي سحابة منزها
عن ذلك ظاهر عني عن تكرار البيان ولا متبعض ولا متجزئ
متبعض اي ذي ابعاض ولا متجزئ اي ذي اجزاء وهما واحد
اذ لا معنى لبعض الشيء الاجزء وبالعكس وجاز ان يختلفا بالاعتبار
ولا مركب منها اي من الاجزاء والابعاض المذكورة بالضرورة
في قوله متبعض ومتجزئ قيل قوله تعالى اعدلوا موازين المتقوي
وذكر الاجزاء والابعاض بالفعل انما هو في عبارة الشرح فلا يوصف
سحابة بشئ من ذلك **لما في كل ذلك** المذكور من العرض والجسم والحرارة
والمصور والمحدود والمعدود والمتبعض الي ابعاض والمركب
الي اجزاء الى غير ذلك وهو سحابة منزها عن مطلق الاحتياج الثاني
للوجوب الذاتي اذ الاحتياج مقتضى الامكان ومن خواصه كما ان
عدم الاحتياج مقتضى الوجود ومن خواصه وما كان القول بعدم
الجزئي مستلزماً للقول بعدم التركيب اشار الشارع الي لطيف
متعلقة بتوجيه المقترح بهذا الازم بقوله **فما له اجزاء**
وهو الجسم فانه يسمى باعتبار **والتفصيل** اي ذلك الي له الاجزاء
اي من تلك الاجزاء مركباً ويسمى باعتبار **اعطاله** اي ما له الاجزاء
اليها اي الاجزاء متبعضاً ويسمى ايضا باعتبار **الاختلال** اي

1519

واذا كان كذلك فالنزاهة ينبغي ان لا يفرغ من حيث الخلط
 ومن حيث التركيب من وجه التفرع اتم قال بعض الفضلاء لغيره
 في التجزي كون ما اليه الخلط مما منه التركيب بخلاف البعض
ولا يشاهد ان ذلك اي المتأخر من صفات الكميات المفصلة
 والمنفصلة التي هي المقادير والاعداد التي هي المقادير والاعداد
 التي هي من خواص الممكنات وخصوصاً المقادير التي هي من خواص
 المحتجزات **ولا يوصف سبحانه بالماهية** قال في السورة هذه
 اللفاظ مما يستعمله الفلاس في دون المتكلمين مع انه لا اصل
 له يوحده في العربية المصباح **اي** يوصف بالمجانسة للاشياء
 وانما كان الوصف بالماهية وصفاً بالمجانسة **ان** يعني قولنا
 في السوال عن الشيء **ما هو** اذا كان لطلب الحقيقة دون الوصف او شيء
 الاسم **من اي جنس** هو اي شيء حقيقة المركبة من الجنس والفصل والنظر
 الماهية انما اشتقت من قولنا ما هو الذي هو لطلب الحقيقة والسوال
 عن جنس الشيء واذا كان كذلك فعناها المجانسة **والمجانسة** وهي
 كون الشيء من جنس الشيء **توجب التمايز** اي امتياز كل من الامور المشتركة
 في ذلك الجنس عن سائر **المجانسات** له في العقل والوجود **بفصول**
مقومة يعني يمتاز كل مجانس من جميع مشاركاتة بفصل محققه مقوم
 له بصيرته نوعاً مركباً من ذلك الجنس المشترك والفصل المحقق
 وكل منهما ذاتي له واذا كان كذلك **فيلزم** من المجانسة **التركيب**
 ضرورة استلزامها التمايز بالفصول المقومة ومقوم الشيء
 ماله دخل في تواتره وتحقيق ذاته فظهر انه سبحانه يجب تنزيهه

عن الماهية لانه منزعه عن المجانسة وامسا ماروي عن امامنا
الاعظم ابن حنيفة رحمه الله عليه من قوله له سبحانه ماهية لا يعلمها
الا موقوفاته لم يثبت عنه وعلى نفسه برثوته فنعناه انه سبحانه يعلم
نفسه او انه تعالى لم يسمها لا يعلمها الا ما هو احد من الاعداء الماثور
عن النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ان اسالك بكل اسم هو لك سميت
به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت
به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور
صدري وجلاء همومي وذهاب همي ولم يرد رخصة الله عليه الماهية
ما ذكر من معناه ههنا لا مستغ ذلك في حق تعالى ولا يوصف
بالكيفية المحسوسة بالحواس الظاهرة **من اللون والطعم والرائحة**
والكيفيات الاربع الحار والبارد والرطوبة واليبوسة
او المحسوسة بالحواس الباطنة من اللذة والفرح والغم والحزن
وعنه ذلك المذكور من الامور التي لا تليق بحاله تعالى **مما**
هو من صفات الاصنام المختصة بها وسماها المكناب **ومما** هو من
نواحي المزاج وهو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متضفة
الاجزاء المجتمعة المتكسرة سورة كل كيفية من الاربع وهي المذكورة
انما فانه سبحانه منزعه عما هو من نواحي المزاج مطلقا سواء كانت
تلك النواحي مختصة به وات الا نفس كالحم والاشفاق
والاذعان وكحوها اولاد الطعوم والروائح وما اشبه ذلك
وما هو من نواحي التركيب وهو اوصاف كالكيفية والكبرية وكبر
الحجم وصغره ولا يخفى ان وجوب عدم انصافه سبحانه له ذلك

لازم

لازم عقلا لا يتفقا الجسمية والتخيز وان ثبت الفلاسفة اللذة
العقلية لم تعالى ونفاه المتكلمون **ولا يمكن** سبحانه **في مكان**
باجماع العقلاء من المتكلمين حكما **لان التمكن** الحاصل للممكن
عبارة عن نفوذ بعد قايم بالتمكن **في بعد** **لا يتوهم** غير
متحقق وهذه عند المتكلمين **او** في بعد **لا يتحقق** وهذا
عنه الفلاسفة **بجمولة** اي المتكلمون او الفلاسفة ذلك البعد
الموهم او المتحقق **المكان** على ما سبقت الاشارة اليه **والبعد**
عبارة عن امتداد **قايم بالجسم** اذ لا امتداد او للجسم من الفرد
وايضا فلا وجود للجسم من الفرد عند الفلاسفة المسرعة للبعد
للبعد بما ذكره فضلا عن ان يكون له امتداد او لا وهذا
الامتداد اذ القايم بالجسم هو الجسم عند الجسم العقلي الذي هو
محج في علم الهندسة من العلوم العقلية وانما سميت بذلك
لأنهم كانوا يبتدون بها في العقل **او** البعد عبارة عن امتداد
قايم **بنفسه** وتكون البعد امتدادا قايما بنفسه انما هو **عنه**
القائمين من الفلاسفة **بوجود الخلا** اي بان الخلا موجود
والخلا عبارة عن الفراغ الذي لا يتعلم شاغل وهو عند المتكلمين
عدم تحقق ونفي عرف وعنه بعض الفلاسفة امتداد موجود
غير مادي قايم بنفسه لا يقوم بحال بل فيه الجسم هو مكانه
والحاصل ان المكان عبارة عن البعد الموقوف وهذا مذهب
المتكلمين او البعد المتحقق المجرد وهذا مذهب بعض الفلاسفة
وههنا مذهب ثالث وهو ما عليه جمهورهم ان المكان هو الباطن
الباطن من الكاوي المقدم ببيانه وهو على مذهب المتكلمين امر متحقق

امر متحقق عند جمهور
الفلاسفة في

موجود لكنه غير مادي على مذهب بعضهم وعرض مادي
 على مذهب جمهورهم وزيادة البيان ان نقول قد اتفق
 الكل على ان الجسم الجوهري مادي لمكانه والمكان مملوء به وان
 ذلك لا يكون الا بالملء فتلحق الملافة اما ان يكون
 بالتمام بحيث اذا فرض جزء من التماس كان بارأيه جزء
 من المكان وبالعكس فيمتطابقان بالكلية بان يتطابق البعد
 القائم بالجسم على البعد القائم بالجسم في الزمان والاطراف
 او لا يكون تلك الملافة بالتمام فتكون بالاطراف دون
 الأعماق بان تحصل المماسية بين السطحين الظاهر من المحرك
 والباطن من الحاوي فان الاول فالمكان هو البعد وهو اما وجود
 متوهم لا وجود له وهو مذهب المتكلمين او متحقق له ولا يجوز ان
 يكون مادي بالزمان تدل على الاجسام وهو مذهب بعض الفلاسفة
 وان كان الثاني فالمكان هو السطح الباطن من الحاوي وهو مذهب
 بعض الفلاسفة وهو مذهبهم وعلى هذا فهو موجود قائم بالجسم
 الذي هو الحاوي فان قيل اذا كان كذلك لكان محضاً فاما معني
 كونه متمكناً عند القائلين به لك قلنا المراد بامكانه انه يمكن
 ان يكون الجمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
 ثم قد تبين بما تقر في امر المكان على كل تقدير ان التماس المكان
 مستلزم قطعاً للامتداد والمقدار **واسم منزه عن الامتداد**
والمقدار لان ذلك من خواص الاجسام **استلزم امتداد**
 والمقدار **الجوهري** اي كون المصنف به جزءاً والباقي وهذا
 المستلزم معلوم بالضرورة **فان قيل** اعتراضاً على تفسير التماس

ينفوذ

ينفوذ بعد في بعد من حيث كونه غير شامل للمكان **الجوهر الفرد**
 اذ لا يكون متمكناً في حيزه نفوذ بعد الجوهر الفرد الذي هو الحيز
 الذي يتجزئ **متجزئ** باتفاق المتكلمين فلا بد له من حيز **ولا بعد فيه**
 اي في الجوهر الفرد **متجزئ** لان البعد متوهم لا امتداد امتداد
 للجوهري والجوهري هو كون الشيء جزءاً ولا شيء من الجوهر الفرد كذا
قلنا في الجواب عن ذلك التماس من خواص الاجسام وحلول الجوهر في
 حيزه كما يستلزم تمكناً والجسم الجوهري ان اشترك في التحيز والاحتياج الى
 الحيز لكن التماس عبارة عن نفوذ بعد في حيزه فيكون محققاً بالجسم
 فلا يوصف به الجوهر **اد التماس** وهو الجسم الذي فيه **بعد**
من التحيز الصادق بالجسم والجوهر فكل متمكن متجزئ ولا يتعكس
 لما ان الجوهر متجزئ ولا شيء منه متمكن لانه لا بعد فيه ولا امتداد له
 فلا يكون التماس بدون امتداد وانما كان التماس اخص من التحيز
لان التحيز اعم من التماس مطلقاً فيكون التماس اخص منه مطلقاً
 واذا كان التماس اخص كان التماس كذلك بالضرورة وانما كان
 التحيز اعم من التماس لان التحيز عند المتكلمين **هو الفراغ المتوهم**
 الذي هو عدم محض عند ان او غير متقد الذي **يتغلغل** الى الفراغ
شي متجزئ متمم ذلك الشيء الشاغل للجسم **او غير متمم** كل جوهر
 ولا يلزم من كون الشيء شاغلاً للحيز ان يكون متمكناً فيه بل قد يكون
 متمكناً اذا كان ذات بعد كما في الجسم وقد يكون ذلك الشاغل
 للتحيز غير متمكن فيه كما في الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر لك
 ان المكان اخص من التحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة

بالضرورة **الا** اي وان لم
 يكن كذلك بان كان فيه
 لكان اي الجوهر

فما يعني واحد انه لا يتخير عنه هم الامام و ذوبعد فما ذكر
من استلزام الممكن للاقتداء المستلزم للتجزي **دليل قطعي على**
عدم التمكن اي على انه يتبع في حقه تعالى لا تضاد بالتمكن ولكن لا بد
هذا الدليل بخصوصه على عدم التخير اذ نفى الاحتضار لا يستلزم نفى
الاعم **واما الدليل القطعي** الذي يستدل به **على عدم التخير** وامتناع
انضافه تعالى به **هو** اي هذا الدليل انه سبحانه **لو تخير فاما ان**
يكون ذلك التخير **في الازل** بان لا يكون له ذلك التخير ابتداء
فيلزم بالضرورة قدّم ذلك **لكير** الذي به التخير اذ التخير به و
خير محال فاللزام باطل ضرورة قيام البرهان على اتفاقه فانه
غيره تعالى فاللزوم مثله وهو التخير **اولا** يكون ذلك التخير
ارليا **فيكون** التخير حادنا فيكون الواجب على هذه **الحالات**
اي محال لان ينصف بالحوادث وليس المعنى فيكون محال التخير
لان المفروض ان الخير هو المحل والتخير ان التخير في حقه محال
انه يلزم منه لا محالة احد محالين اما قدّم الخير او انضافه تعالى
ما كاد **وايضاً دليل اخر** على عدم التخير تقريره ان الخير لا بد
ان يكون فرضاً بخيرة تعالى عن ذلك فلا يخالوا **اما ان يساوي**
سجانه **لكير** المفروض فلا يزيد عليه **او ينقص عنه** اي عن الخير وعلى
التقديرين **فيكون** سجانه وتعالى عن ذلك **متساوياً** ضرورة تساوي
الخير وانضافه تعالى بالتساوي محال **او يزيد عليه** اي على الخير **فلا**
سجانه وتعالى عنه ذلك **مخبراً** ضرورة تجري العظيم مقداراً من
غيره وقد ثبتنا امتناع تجزيه الله تعالى فان قيل ما وجه اختصاص

الوجه

الوجه الثالث باستلزام التجزي قلنا لان المساواة لا تستلزم
ذلك لما قد مر من كون الخير اعم من المكان وبذلك تبين ايضاً
عدم استلزام الوجه الثاني لذلك قال المتأمل **واذا لم يكن** سبحانه
في مكان لما تبين من امتناع انضافه تعالى بالتمكن لزوم من ذلك
قطعاً انه **لم يكن** غير **في جهة** من الجهات مطلقاً لا في جهة **علوية**
ولا في جهة سفلية ولا في جهة **غيرها** اي غير العلو والسفل فلم يكن
في جهة يسار ولا يمين ولا امام **لها** اي الجهة فلا تخلوا عن احد
امر من **امامها** و **دوا طرف** و **نها** يات هي اعراض **للامكنة** قائمة
بها لان الجهة اسم لمنتهى ما حده الاشياء ومقصود المتحرك **او هي**
اي الجهات **نفس الامكنة** لكن انما تكون امكنة **باعتبار عرضها** **فان**
اي اضاف الجهات **الى شي** شاغل لها اذ لا معنى للجهة لا الكراه المتوقف
بالعلو مثلاً وما دام فراغاً لا يسمي مكاناً فاذا عرضت له الاضافة الى
شاغل سمي مكاناً فكون الجهات اطرافاً **للامكنة** مثلاً من هذه الغلظة
وكونها اذ عرضت لها هذه الاضافة امكنة من هذه المتكلمين وبكل
لغة يجب تقريره تعالى عنها قطعاً ضرورة ان الجهة والمكان لا يكونان
الا للاضمار وما هو سبحانه منتهى من الجهة **ولا يجري عليه** سبحانه
زمان يعني ان وجوده تعالى ليس زمانياً وهذا ما اتفاق العقلاء
اما عندنا فظاهر **لان الزمان** عندنا **ما لا يتحقق له** وانما ما هو **عباره**
عن شي **متحد** معلوم **بقدر** به اي بذلك المتحد شي اخر **متحد**
مجهول فاذا قيل مثلاً متى يحي فلان يقال عند طلوع الشمس فطلوع
الشمس متحد معلوم فدره متحد مجهول ما هو يحي فلان فلا بد

في ذلك من كون المحاط عالمه لك المجردة الذي يزال بالزمان
عنه عن السؤال عنه ولا على هذا اقل الزمان تارة يكون طلوع الشمس
وتارة يكون مجيء فلان كما اذا كان المحاط عالما بمجيء فلان
غير عالم بطلوع الشمس واسرع متعال عن التجرد فلا يكون وجوده
زمانيا **واما عند الفلاسفة** فلان الزمان عنه عبارة عن مقدار
الحركة أي حركة الفلك المحيطة بالحيات وهو المطلق وعنه البعض
عبارة عن نفس الحركة وهو على القولين يتحقق الوجود من جهة
الاعراض وعن افلاطون انه جوهر قائم بنفسه واسطوا والجوهر
على انه المقدار المذكور **واسم تعالى مذكور** عن ذلك أي عن ان يكون
وجوده زمانيا على المذهبين والفلاسفة يقولون بان وجود
المجردات غير زمانية وهي مكثفات فليكن بالواجب تعالى واعلم
ان معنى كون وجود الشيء زمانيا انه لا يتصور حقيقة الا في زمان
ولا يتحقق وجود الواجب مع قطع النظر عن حركة الفلك وقته
وهذا لا ينافي ان وجوده تعالى يتحقق مع وجود الزمان اذا
فرض وجوده **واعلم ان ما ذكره** الامام العسفي المصنف ههنا
في التزيينات على هذه الوجهة التفصيلية **بعض** أي المذكور
يفني عن البعض الامر المذكور لا يستلزم انما استلزم اياها ظاهرا
الامر أي المصنف **حاول** في التزيينات المشار اليها **التفصيل**
والتوضيح فلم يكن في الاصحاح عن الموصود على الوجه التام بدلالة
الالتزام **فقط** وأوصى **قضاء الحق الواجب** سبحانه الواجب ان يكون
في باب التزيين عما لا يليق به تعالى على الوجه المذكور **وفعل ذلك**

ايضا

ايضا **واعلم الطائفة المشبهة** الذين غلبت عليهم الغاشية والجهالة
التي ان شبهوه سبحانه بخلقه في التحيز والمصور والجهة **ورد اعلى**
المجسم وهو صفتان فان منهم من يطلق الجسم بمعنى الوجود والعالم
به انه على ما سبق ذكره ومنهم من يطلقه بالمعنى الممتنع في جهة تعالى
وقد لا هو لا يندرج في الجسمية الى الصنف الآخر على ما علم
ورد اعلى ما يروق الضلال والطغيان من اهل الكفر والعصيان
كالنصارى القائلين بانه سبحانه جوهر واحد اثنان ثلاثة واليهود
القائلين بالجسم والجسمية والكرامية القائلين بانصافه تعالى
بالحوادث تعالى عما يقولون علوا كبيرا فوقع الرد عليهم من
المصنف **باب** وجوب من التفصيل **والآية** اذا لا يخفى ان التفصيل
ايبلغ من الاممال كما ان المصنف المذكور لا يتقيد بالالتزام **فلم**
بيال المصنف حيث كان عرضه ما ذكر **تكريرا** **الفاظ المترادفة**
التي ذكرها في اثنا التزيينات المذكورة كما في لفظ المتعصب
والتجري **والمصرح** أي فلم يبال بالمصرح **بما علم** من الكلام **بطريق**
الالتزام ودلالة على التزامه بصرح بغير لوازم الجسمية وهو اقرب
من الصور والترك والتجري والتناهي ونحوه مع ان ذلك
معلوم بطريق الالتزام من لفظ الجسمية **ثم ان معنى التزيين**
تزيينهم تعالى لا يليق به من الصفات المسلمية التي ذكرت
انما هو على انها أي الصفات المذكورة **تناهي وجوب الوجود**
بالذات فمما ثبت انتفت وبالعكس وانما كانت متنافية له **لما فيها**
أي الصفات التي ذكرت على وجه السلب عنه تعالى **ثانية** أي الثانية

الحدوث اي حدوث المتصف **ودليل الامكان** اي امكان من قامة
به **على ما نشأنا اليه** من ذلك في اثبات المقربين قوله في توجيه
سلب العرضية انه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفترق الى حلقين
الي اخر ما ذكره هناك ومبناه على ان الافتقار يتناهي الوجوب
وكذا في سلب الجسمين كون الجسم متركبا ومتجزا وذلك من اماران
الحدوث الى غير ذلك مما عرفت تفصيلا في محله فالمتبني انما هو
على التناهي المذكور **على ما هي اليه** في الاحتجاج في هذه المقامات على
المتابع اي متتابع المتكلمين المتقدمون من التمسك التي يظهر
الحاليت بادلته قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا في
الاستدلال على نفي العرضية الى **ان معنى العرض بحسب اللغة**
هو ما يمتنع بقاؤه واذا كان كذلك فثبت انه سبحانه ليس
بعرضي لانه لو كان كذلك لم يكن باقيا والارام باطل قطعا
لمتناع العدم عليه تعالى فاللزوم مثله واما الملازمة فلان
معنى العرض ما ذكر بحسب اللغة ولا يخفى ان كون العرض اول
حكم عقلي ولا يصح التمسك فيه بالوضع اللغوي قطعا كما
لو وضع لفظ العرض لما يمكن بقاؤه لا يكون ذلك منافيا لقيا
البرهان على ان التابع في التحيز لغيره لا يبقى زمين ايضا
فدلالة اللغة على ان العرض لا يبقى انما هي دلالة على انه لا يمتنع
بقاؤه وهو غير محل النزاع كما هو ظاهر ان هذا الدليل
ليس بقطعي قطعا بخلاف ما استدلل به الشارع على هذه المطلوب
فانه قطعي لما فاه الافتقار والاحتياج للوجوب **وذهبوا**

في

في الاستدلال على نفي الجوبيرية الى ان **معنى الجوبير بحسب اللغة**
ايضا **هو ما يترك عنه غيره** اي شئ يترك عنه شئ اخر فلا يجوز
ان يكون عنه سبحانه هو مبرا اذ لو كان كذلك لترك عنه غيره وهو
محال ضرورة انه يكون جزءا منه فمعنى سلب الجوبيرية عنه تعالى على هذا
انما هو انما هو الملة قول اللغوي المفهوم من قوله فلان يجوز على
شاكلته هو مبره اي اهل الذي يتركب منه وهذه الثوب جوهر افضل
وكون ذلك لا يفيد اليقين عنى عن البيان بل في كون ذلك النهي
من اللغة نظرا مبرو ذهبوا الى الاستدلال على نفي الجسمية على ان **معنى**
الجسم في اللغة ما يتركب من اي الشئ المتركب **عن غيره** اي غير ذلك
الشئ المعبر عنه واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون سبحانه جسما
لانه يلزم منه ان يتركب من غيره وهو محال وكون معنى الجسم ما ذكر
انما هو **بدليل قولهم** اي اهل اللغة **هذا الجسم من ذلك** وقد
علمت سابقا ان ذلك من الجسمية التي هي صفة مبدء الاستقلال
لما من الجسم الذي هو اسم جنس حامد **وقالوا** في الاستدلال على نفي التركيب
ان الواجب لو تركب لكان ذا اجزاء **واجزاء** تعالى عن ذلك
اما ان تنصف كل منها **بصفات الكمال** من العلم والقدرة ونحوها
فيلزم من ذلك **تعدد الواجب** لانه يجب تعدد الاجزاء المفردة
وتعدد الواجب محال **ولا تنصف** الاجزاء المكونة بصفات الكمال
المشار اليها **فيلزم** من ذلك **النقص** اما تنضاف الاجزاء اذ انتفا
صفة الكمال عن الشئ مقتضى الانتصاف بالنقص **ويلزم** من ذلك ايضا
الحدوث اي كونه حادثا ضرورة منافاه النقص ووجوب الوجود

اذا الكمال من خواص الواجب كما ان النقص من خواص الحادث
 وايضا استدلووا على انتفاء الصورة والشكل والكمية عنه
 تعالى بانه لو انصف به ذلك في الجملة فلا يخلوا **اما ان يكون**
 سبحانه وتعالى عن ذلك **على جميع الصور وجميع الاشكال**
وجميع الكيفيات يعني اما ان يكون مختصا بجميع ذلك
فيلزم من الاتصاف المذكور **اجتماع الاضداد** وهو محال بالضرورة
 مما لا ريب محال واما الملازمة فبينها بين الحرارة والبرودة
 والكربة والتضليل من المصاد البين الى غير ذلك **او يكون سبحانه**
على بعضه اي بعض الصور والاشكال والكيفيات **وهي** اي هذه
 الامور المذكورة التي وقع البريد فيها بين الاتصاف بجميعها
 او ببعضها **مستوي في الافادة المدح والنقص** يعني انها على
 السواء من حيث انها صفات مدح او نقص سواء قلنا انها مائة
 على كمال النصف او نقصه هي في ذلك متساوية ضرورية الكلام
 انما ملو في الامور المذكورة من هذه الخبيثة والافال امور التي تخرج
 بعضها على بعض من حيث المدح والنقص يختص بغير اخر **وكان**
مستوية في عدم دلالة المحدثات التي يستدل بها في اثبات
 الصانع وصفاته **عليها** اي على ثبوتها لم تقع اي الامور المذكورة
 ان هذه الامور التي استدلووا على انتفاها عنه مع اي الامور المذكورة
 ليس الكلام الا من حيث انها متساوية فيما ذكره من الدلالة على
 المدح والنقص وكون المحدثات غير دالة على ثبوتها او ثبوت شي
 منها له تعالى وغير دالة ايضا على انتفاها او انتفا شي منها
 عنه

عنه تعالى اذ لا نزاع في ثبوت ما دللت المحدثات على ثبوت
 وانتقاما دللت على انتفاها وكذا الامور المتفاوتة بالمدة والنقص
 ما كان منها صفة مدح وكما في ثبوتها لرفعها ما كان منها صفة
 نقص فهي منتفية فماعداهما من الامور مستوية فيما ذكر فلا بد
 في الاتصاف ببعضها دون البعض الاخر من مخرج ضرورة ان يخرج
 احد المتساويين على الاخر من غير مخرج محال واذا كان كذلك
فيقتصر المتقف به ذلك البعض **المخصص** بخصه بالاتصاف
 المذكور ليكون المرجح به ذلك المخصص **ولا يخفى انه يدخل**
 بواسطة ذلك الافتقار **تحت تدن الغير** المعروف بكونه مخصصا
 ومخرج البعض الصفات المتساوية على البعض الاخر **فيكون** ذلك
 المتفرقا **حادثا** ضرورة افتقاره الى غيره واحتياجه اليه في ثبوت
 بعض تلك الصفات له واللازم باطل ضرورة انه سبحانه لا يتم
 بالذات فالله ومرتبط باطل وهو كونه سبحانه على بعض تلك الصفات
 وهذه **اخراج** الصفات المقدسة الثابتة له سبحانه **مثل**
العلم والقدرة والحياة والارادة فانها اي هذه الصفات
 الشريفة **صفان كال** ومدح غير مناف له لوجوب الوجود
وتدل الامور **المحدثات** بواسطة حدودها المحجوج لها قطعاً
 على انتفاء ضرورة دلالة على ثبوت اضدادها من العلم والقدرة
 ومحو ذلك من الصفات المقدسة فالمشايخ لما استدلووا على انه
 سبحانه لا يجوز ان ينصف ببعض تلك الامور للارواح التجميع
 من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث استغنى
 عن

الى حيث يختص هذه الصفات
 على ثبوتها اي ثبوت هذه الصفات
 لا تعالى على ما ياتي بيانه
 لا تعالى على ما ياتي بيانه
 اي اضداد هذه الصفات على ثبوتها
 ولتلك المحدثات ان صفات العلم
 نقص ضرورية العجز
 البطل والقدرة
 لا دلالة للمحدثات على ثبوتها
 له تعالى بل تدل قطعا

الاعراض بانهم قد اثبتوا له تعالى تلك الصفات المخصوصة
 وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم ههنا ما يلزم ههنا
 فاجابوا بما حاصله ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واحدة
 صفات نقص فليست مستوية في المدهم والنقص حتى يلزم من اثبات
 بعضها احد المجالين المذكورين وان اعترض عليهم ايضا بانه
 جاز ان يكون هناك صفات كمال اخرى سوى هذه فاثبات هذه
 دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية في افادة المدهم اجابوا
 بانها وان كانت مستوية في كونها صفات كمال لكنها متفاوتة من حيث
 دلالة الحدوث بخلاف هذه الصفات المقدسة فان الحدوثات
 دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان الشارع لم يتمكن في هذه التفرقة
 بهذه الدلالة التي تمكن بها الشارع المشاير اليهم **فان** اي الدلالة التي
 ذهبوا اليها المذكورة **تمسكات** ظنية **ضعيفة** لا يليق التمسك
 بها في الاستدلال على المطالب اليقينية عموما فكيف في الالهية
 فهدم التمسكات **توهن عقايد المطالبين** الذين مطلوبهم العلم
 اليقيني بهذه المطالب فاذا اخذوها عن هذه الدلالة كانت
 اعتقادهم اياها اعتقادا ضعيفا لانه غير جازم وان فرضناه
 حارما فانه قابل للروايل والتشكيك **وتوسع** اي التمسك المذكورة
مجال المبدعة واهل الضلال والاهوا **الطاعين** في هذه التفرقات
 من المشبهة والمجسمة ونحوهم ادلهم ان يوسعوا القول بجنس
 في رد هذه التفرقات ببيان ضعف ادلتها المذكورة **زعموا**
منهم اي من الطاعين **ان تلك المطالب الالهية العالية**

في هذه الصفات
 التي هي
 في هذه الصفات
 التي هي

وهي

وهي التصديقات بانه سبحانه مفره عن الانصاف بالوصية
 والجسمية ونحو ذلك من الامور المفصلة التي تمتنع انصافه تعالى
 بهما لم يقم عليها الدلالة القطعية وانما هي **مبنية** اي التفرقة
 المعبر عنها بالمطالب العالية **على امثال هذه الشبه الواهية**
 التي هي هذه التمسكات الضعيفة المذكورة وقد علمت وجوب
 الطعن الى هذه التمسكات فيما يتعلق بنفي العرضية والجوهرية
 والجسمية واما التمسك في التفرقة عن التركيب بانه سبحانه لو تركب
 الى اخر ما ذكر فوجبه ضعفه من لزوم تعدد الواجب لانه على تقدير
 انصاف كل جزء الكمال ومنع لزوم النقص والحدوث على تقدير كون
 كل جزء على الانفراد غير متصف بذلك وانما يلزم ذلك من عدم
 انصاف مجموع الاجزاء بذلك **فان** ان يكون ذلك اجزاها واما
 التمسك في التفرقة عن الصور والاشكال والكيفيات فانه
 تعالى لو كان على ضيقه لزم اجتماع الاضداد او على بعضها لزم
 الافتقار الى محض فوجبه ضعفه ان يقال جاز قياهم مجموعها
 بمجموع الاجزاء على سبيل تقاسم الاحاد على الاحاد فلا يلزم اجتماع
 الاضداد في المحل الواحد وان يكون ذلك المحض متوافقا
 الذات فلا يكون غيرا فلا يلزم الدوران تحت قدره العبودي واما
 التمسك في التفرقة عن هذه الامور بانها منافية للوجوب قطعا فتكون
 قطعي يقوي عقايد المطالبين ويضيق مجال الطاعين بل تحت
 يدفع شبهة المبطلين **واعلم** انهم **المخالفة** لاهل الحق في هذه التفرقة
 على باطل دعواهم **بالنصوص الظاهرة** من الكتاب والسنة **في الجمة**

بصاف

اي في الدلالة على ثبوت الجثة **والجسم** اي كونه تعالى عن ذلك
جسم **والقصور** اي الشكل **والجوارح** اي الاعضاء وهذه النصوص
تحو جاريتك على العرش استوي يوم يكشف عن ساق يد الله
فوق ايديهم خلق الله ادم على صورته وما في حديث الجاريس
اي الله الى غير ذلك واعلم ان للنفس اطلاقا في احداهما مطلق
الدليل العقلي كما مر ان كان مولا محمدا كان او مفسرا الى اقسام
واسمها النفس هي هنا انما هو بالنظر الى هذه الاطلاق والاطلاق
الثاني هو ما زاد وصفا على النظام في الدلالة بحيث يقطع
مع ذلك احتمال غير الاول فتكون دلالة عليه قطعية فالنفس
هذه المعنى قسم للاقسام المذكورة فلا شيء من الظاهر متلا بمحض
وبالمعنى الثاني شاذل لها وصفه بالظهور والافلاض
فالمعنى الثاني فيما ذكر بالايجاع واحج ايضا بالمعقول على زعمه
بارك كل يوم ودين مطلقا **فرضا** اي فرض وجودها لا بد ان يكون
احدهما اي احد الموجودين المفروضين **متصلا بالآخر** اي مما شأنه
يعني لا بد ان يكون بينهما اتصال بحيث يتماثلان او يكون **متفلا**
عنه اي عن الاخر ان يكون **مباينا** له في الجهة فيكون كل واحد منهما
في جهة غير جهة الآخر **وايه تعالى ليس جالا في العالم ولا محلا للعالم**
وهذا مقطوع به ويلزم منه انه سبحانه لا يكون متصلا بالعالم ولا
مما ساه فبطل القسم الاول فتعين بناء على هذا الانفصال المدعي
كونه حقيقيا **فيكون** سبحانه على ذلك التقدير **مباينا للعالم** في الجهة
فيكون **في جهة** غير جهة العالم التي هو فيها اذ لا نزاع في وجوب وجوده
تعالى

تعالى ويكون العالم موجودا وفي عدم التماس فيلزم الكبر وكل
ذي جهة متخير **فيختيار** تعالى عن ذلك والاختيار يستلزم الجسمية
او الجوهرية **فيكون** سبحانه وتعالى عن قول المظلمين **مباينا**
جوا جسم وهو الجود والفرد وباطل ان يكون جوا جسم لانه لا يشي
فيجب التثنية عنه باتفاق العقلاء فينتهي عن زعمهم الباطل
كونه **جسما معصيا** **وامتنا** اي كل جسم شأنه ذلك ويجوز
ان يردوا بحجج الجسم غير ما ذكر مصافا الى جهالاتهم فيكون
قوله مصورا شاملا لكل من الجسم وجوهره والافلاض والفرد لا يشك له
فلا صورة له والوجه يكون **اولا** **والثاني** عن هذه النفس الباطلة
والاوهام الكاذبة **ان ذلك** الجسم المذكور والافصال المدعى **وهم**
محض وتحيل باطل اذ يجوز جلا ما ان لا يكون لهذا الموجود دين
متصلا بالآخر ولا منفصلا عنه وليس هناك انفصال حقيقي
ولا منع خلق قطعاً والمصحح للانصاف بالانفصال والانفصال
المستلزم للجهة انما هو التميز وقد قام البرهان اليقيني على امتنا
عليه تعالى بل قد اثبت الحكماء وجود جواهر غير متخيرة **امثلا**
واجمعوا على انها غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا داخله
فنه ولا خارجة عنه لان المصحح لما ذكرنا انما هو التميز والجسمية
وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا والمتكلمون وان
سعوا وجودها في حكاية ذلك عن الحكماء زيادة استنبط
على دعوى المبطلين من الجسمية والمنشئة من كبحر المذكور وكونه
باطلا وان العامية غلبت عليهم حتى فخرت اوها مهم عن ادراك

العقليات بل ربما كما قيل في الغياوة من انشادها صممت
 كما نقر رباح الورد بالجعل ومن ثم قيل ان الومسيات تلقي
 بالاوليات كما تقدم الاشارة اليه في سياحت النظر فهو لا العلم
 دليلهم على دعاهم انما هو وهم محض **وحكم على غير المحسوس المحرر عن**
عن المادة المبرأ من التخيير والصورة الحسية باحكام المادي المحسوس
 المتخير للصورة في الشكل والمقدار وهي احكام ما لوثة للنفس
 بواسطة احد الوهم اياها من الحس وحكم على غير المحسوس لا تخييرا
 باطلا وتخييرا فاسدا اذ الوهم متولد من الحس فلا يدرك الا الموجود
 المادية فاذا ثبت العقل بوجوده غير مادي كان الوهم مترددا
 بين ان يتفيه اصلا وان يحكم عليه باحكام المحسوس ولولا ان ابيه
 كفانا باشتراك العقل في الوهم لم الضاد وعظم العناد والوقوف
 للرشاد واثار الشارح الى الجوان عما استدلوا به من السمعيات
 بقوله **والادلة القطعية العقلية المفيدة لليقين قائمة على**
 ثبوت هذه **التي هي** المذكورة المنقولة ببيانها سابقا على
 التفصيل **في** ان لا يعمل في هذه المقام بطوامر هذه المصنوع
 الظنية اذ يلزم من ذلك رفع القطعي بالظني وهو محال ويجب
 ان **يقوم علم هذه النصوص** التي استدلوها بها من حيث المراد بها
 الى الله تعالى فلا تأول بمعان اخر واما من يها على الاحمال **ابتنان**
للطريق الاسلام الوافي بالسلامة من الخطاي والاعتقاديات واعمالا
 لمذهب السلف في الوقف على الله **او تاول** هذه المصنوع **تتاوليات**
صحيحة موافقة لما ادت اليه الادلة القطعية **على ما عليه المتأخرون**

الام

م

وهم نعم الخلف من التاويل ميلا الى الوقف على والراسخون في
 العلم **دفعنا المطاع عن الجاهلين** القابليين بان المراد الطوامر
 فاما لم يذكر هذه المصنوع طعنوا بالاعتطيل لقصورهم عن
 عن ادراك الحكمة في ايراد المقتضاه **وعندما يصنع** المدعيات
 للحق والطالبيين للعتايد الصحيحة **القاصر من** عن ادراك
 الحكمة المذكورة فانهم اذا اشككت عليهم الطوامر خفيف عليهم تزلزل
 العقائد فاذا اولت المصنوع المشكلة بالمعاني المناسبة
 للاصول القطعية المذكورة في لت التفسير والتجديت ومظولا
 الكلام سكنت عقايدهم وارتفعوا عن حضيض الاستنباه
 فيكون التاويل **سلوكا للسبيل** **لاهم** وقد عرف بذلك معنى
 قولهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احكم **ولا يشهد**
 نعمجانه وتعالى **شي** من جميع الممكنات ثم صا كان او جوهر
 او جسم ماديا كان او مجردا **اي بما تله** شي منها قال نعم ليس
 لمثله **شي اما اذا ابدى المماثلة** المنفية عنه تعالى **الاتحاد** اي
 اتحاد الموجودين **في الحقيقة** بان يكون حقيقتها واحدة
 وهما منتشاران في تمام الماهية كما في اتحاد حقيقة زيد
 وعمر وبالانسانية **فظامر** جدا في المماثلة عنه سبحانه
 المعنى على ما هو الحق اذ منافاة ذلك لوجوب الوجود بالذات
 بينة **خلا** فاليعض قدما المتكلمين القابليين بان ذاته
 تعالى انما عتاز عن ساير الذوات بامور اربعة وجوب الوجود
 والحياة والعلم التام والقدرة التامة وبعضهم بالالهية

معاني

الموجبة لهذه الاربعة والحق ما عليه الاشعري والمحققون
ان ذاته سبحانه مخالفة بالحقبة لساير الذوات فهو سبحانه منز
عن التثنية **واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشئين** **الموجودين**
حيث يسد احداهما سد الآخر وينوب متابه سواء التحد
في الحقيقة او لا **اي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر**
فالمماثلة هذه المعنى ايضا منفية عنه تعالى اما كونه متمتع
في جهة سبحانه الاول **فلان شئان** الموجودات يمنع ان يشارك
في الحقيقة واما كونه متمتع بهذه المعنى فلان شئان الاشيا
كلها من **الموجودات** الممكنة **ليس سد مسد** سبحانه وتعالى
في شئ من الاوصاف التي هو سبحانه منصف بها فان اوصافه تعالى
من العلم والقوة وغير ذلك من الارادة والكلام والحياة
ونحوها **اجل واعلاما في المخلوقات** من الصفات المسماة هذه
للهما ولا مشاركة بين الصفاتين الا في مجرد الاطلاق اللفظي
والتيان ثابت بينهما **حيث لا مناسبة ولا مشابهة بينهما**
اي بين الصفات العاليية والصفات السافله ومن الجليل ان
الادي لا يسد مسد الا على فلانماثلة بين الواجب والممكن **قال**
في البداية ايضا هذا المعنى وتحققه ان العلم من المماثل
علم البارئ ولا يناسبه ان العلم من موجود وعرض وعلم محدث
مستبوق بالعدم وجايز ان الوجود لا واجب ويتجدد في كل زمان
له عرض فلا يبقى زمين **فلو اثبتنا العلم صفة لله في نفس**
المرئعي ولو تكلمنا في صفة العلم الثابتة لله في نفس الامر فيبيننا
ذلك

ذلك بدليله **كان** ذلك العلم الثابت صفة لله تعالى
موجودا اذ لا وابد **وصفة ثابتة مستمرة البقا وتبين**
لا ابتداء لوجوده **واجب الوجود** للذات المقدسة على
ما سبق تقريره **ودايم وجوده من الاول الى الابد** اي
لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء وليست من والى فهنا لا ابتداء
غاية وانتهى بها كما هو ظاهر واذ كان كذلك **فلا يعاين**
علمه سبحانه **علم الخلق بوجه من الوجوه** ولا يشابهه في شئ
من الاوصاف والحاصل انه تعالى لا يماثل شئ من خلقه لا في
الذات ولا في شئ من الصفات **هذه الكلام** اي صاحب البداية
وقد صرح صاحب البداية ايضا بان المماثلة عندنا انما تثبت
بين الشئين **بالاشتراك** اي باشتراكهما في جميع الاوصاف
بان تثبت لكل منهما من الاوصاف ما يثبت للآخر **فتر لو**
اختلفا في وصف واحد بان ثبت لكل منهما من الاوصاف
لهما وصف لم يثبت للآخر او ثبت له صفة **انقضت المماثلة**
بينهما فلا يكون واحد منهما مماثلا للآخر وظاهر كلام صاحب
البداية محل نظر اذ قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه ظاهر ان
المماثلة تحصل بالاشتراك في وصف واحد وهو من اوصاف طاهر
به ههنا **وقال الشيخ** الامام ابو المعين **السنن** رحمه الله في
كتاب التبصرة تبصرة الدلالة **انا اخذنا من اللغة** **لا يشعرون**
من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذ كان زيدا و
اي زيدا وعمروا فيه اي في الفقه **ويسد مسده** اي زيد مسده

عمر في ذلك الباب اي ذلك النوع الذي هو العفة افتنا
وتدريكا نحو ذلك وان كان بينهما اي بين زيد وعمر
مخالفة بوجوه كثيرة كما اذا كان زيد اصوليا منطقتيا
وعمر ولغويا بيانيا واحدهما مولى والاخر عربيا وما تقول
المشعرية من ان الامثلة بين شيئين هما المساواة اي مساواة
كل منهما للاخر من جميع الوجوه بان يشتركا في جميع الاوصاف فابعد
على ما هو الظاهر من العبارة وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في بيان حكم الربوبية الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي
لا تبعوا الحنطة بالحنطة الا اذا كان احد العوضين مثلا
للآخر في مقداره الكيل فالنبي صلى الله عليه وسلم اطلق المماثلة
واراد بها الاستواء اي استواء العوضين من الحنطة في
الكيل لا غير الكيل لجواز بيع المثل بالمثل كيلا وان تفاوت
الوزن بان كان احد العوضين المذكورين أثقل وزنا
من الآخر وان تفاوتتا ايضا في عدد الحبات والصلابة
والرطابة والسمرة والحمرة والتعدد والاستطالة والصغورية
الى غير ذلك والحاصل اتفاق الشرع واللغة على ان
المماثلة بين الشيئين مع تفاوتهما واختلافهما في الاوصاف
الكثيرة اذا اتفقا ولو في وصف واحد قال الشاعر
والظاهر الذي ينبغي ان يحل عليه كلام الاستعرية ان
مخالفة بين ما قاله الاستعري وما قاله صاحب القنطرة ان
مراد الاستعرية بالمساواة المذكورة المساواة من جميع الوجوه

بي

بين الشيئين فيما به المماثلة اي في الوصف الذي يشتركان فيه
ويعتبر تماثلهما فيكون احد الشيئين مثلا للاخر اذا اختلفا
في وصف فكان بينهما مساواة من جميع الوجوه في ذلك الوصف
المشتركة وان خالفا لكانا في كثير في الاوصاف على ما سبق وهذا
الكيل المذكور مثلا اذا هو الوصف المشترك بين العوضين
فيعتبر في تماثلهما تساويهما في جميع وجوهه وكذا
الحنطة وصف مشترك بين زيد وعمر وفشترط في تماثلهما
تساويهما في جميع الوجوه وعلى هذا التوجيه ينبغي ان يحل
كلام صاحب البداية المذكور اتفاقا من المصريح بانه لا بد
في المماثلة من الاشتراك في جميع الاوصاف والا اي وان يحل
كلامهم على ذلك فاشتراك الشيئين الموصوفين تماثلهما
في جميع الاوصاف ومساواتهما اي مساواة كل منهما للاخر
من جميع الوجوه الشاملة للصفات العقلية والمحسوسة
وغيرها يرفع التعدد بين ذلك الشيئين بالكلية فيبعد
ذلك الحكم على موضوع بالنقص اذا المماثلة تقتضي التعدد
والاشتراك المذكور يقتضي عدم التعدد واذا كان كذلك
فيلغو العمل على الظاهر فيجب صرفه عنه بالحمل على الوجه
المذكور لتعيين صونا الامية عن اللفظ والصفات النفسية
عنه المتكلمين هي التي تحمل على الذات دون معنى زائد عليها
والمعنوية هي التي تدل على معنى زائد على الذات واذا حل معنى
المماثلة على الاشتراك في جميع الوجوه على جهة التناوي في استلزم

كلام

ذلك عدم التعبد ولا نسبية بالضرورة ولا يخرج عن علم
سبحانه **وقدرته** شئ فلا يخرج عن علمه شئ من الاشياء على
الاطلاق كلياً كان او جزئياً موجوداً كان او معدوماً ممكناً
كان او مستغنياً ولا يخرج عن قدرته شئ من جميع الممكنات وانما كان كذلك
لان الوجوب بالذات يستلزم الكمال وانتفا النقص مطلقاً
ومن ضرورة ذلك ثبوت العلم التام والقدرة الشاملة فلا
يخرج عن علمه شئ **لان الجهل ببعض** من الاشياء المذكورة نقص
ولا يخرج عن قدرته شئ من الممكنات لان الوجوب الذي يتبادر
في ذلك **اولاً** لان العجز عن البعض منها **نقص** وقد علمت وجوب التثنية
عنه **وايضاً** فالجهل ببعض والعجز عن البعض فيه **اقتضا** يلزم
المتصف بهما من حيث اقتضا من علمه وقدرته ثم ذلك البعض الآخر
الذي يخص يقتضي اختصاص العلم والقدرة ببعض الاشياء دون بعض
اذ جميع الاشياء متساوية بالنسبة الى تعلق العلم وجميع الممكنات
متساوية بالنسبة الى تعلق القدرة والرفع يدوان المخرج كمال ولا
يعقل اقتضا الذات المقدسة صفة تتعلق ببعض من جميع
ما يصلح للتعلق دون البعض الآخر فيلزم الاقتضا الى تخصيص
خارج وهو محال فيجب التثنية عنه ويلزم من ذلك قطعاً اقتضا
ملزومه وهو الجهل بشئ او العجز عن ممكن **مع ان الموضوع الحقيقي**
المفيدة لليقين كما تقدم الدالة العقلية **ناطقة بعلم العلم**
وتشمل القدرة فنسب المظلوب عقلاً ونقلًا **فان سبحانه بكل شئ عليم**
وهذا عام غير مخصوص قطعاً وقد صرح علماؤنا بان دلالة العام

قطعية
وعلى

97
وعلى كل شئ **قدرة** وقد اشار المصنف بذلك الى الروى على حرف
الضلال وبين الشارع ذلك بقوله **لا كما تزعم الفلاسفة** والمراد
بجهولهم انه نقل عن افلاطون موافقة اهل الحق في ذلك **انه**
سبحانه **لا يعلم الحريات** من حيث هي حريات وانما يعلم المكليات
فيعلم الحريات على وجه كلي وهو لحدى المسائل التي كثر بها الفلاسفة
ولا كما تزعم الفلاسفة ايضا انه سبحانه **ولا يقدر على** الجاد **التر**
من واحد بناء على ما ادعوه من ان الواحد الحقيقي وهو الذي
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه كلها حقيقية واعتبارها لا يمكن ان
يصدر عنه اولاً والواحد وان جاز ان يصدر عنه ثانياً اكثر من واحد
بالواسطة واستيفاء القول في ذلك لا يليق بهذا الكتاب
ولا كما تزعم الدهرية انه سبحانه **لا يعلم ذاته** وشبهتهم الواهية في ذلك
ان العلم نسبة بين شئين ونسبة التي الى نفس محال والجواب ان
العلم صفة حقيقية ذات نسبة محضة ولا تمتنع نسبة الصفة
الى الذات **ولا كما يزعم النظام** واتباعه انه سبحانه **لا يقدر على**
خلق الجهل والنسج نحو الكذب والظلم وما من العباد ثم ما من
ان القدرة على خلقها نقص ولو سبحانه مظهره عبيد والحوادث
النقص انما هو العجز عن الممكن وايضا فلا يتجشئ بالنسبة الى
فعله تعالى لانه تصرف في حاله صفة ملكه وايضا فالقدرة على ذلك
لما تنافي امتناع صدور ذلك عنه على ما ادعاه منطرا الى وجود الصانع
عن اجاده وعدم المصارف اليه **ولا كما يزعم ابوالقاسم البجلي**
المعروف بالكعبي واتباعه انه سبحانه **لا يقدر على** الجاد **مثل**

مقدور العبد من افعاله الاختيارية ومعنى ذلك انه فاعله سبحانه
 بما ياتل فعل العبد حتى لو حرك سحابة هو سحر الى حيوان وحركة العبد
 الى ذلك الحيز لم يماثل الحركتان وبين ذلك على ان فعل العبد اما
 عبث ادسه او تواضع والله تعالى مع منزله عن ذلك والحوار مع الحكم
 المذكور ان العبد افعال مباحة لمصالحه النبوية ولو سلم الحكم فلهذه
 الامور المتعددة في حقه سبحانه ليست من لوازم ماهية العبد
 واما التحفة بحسب قصد العبد رد اعبيته فلا ينبغي التماثل بين
 فعل الله وفعل العبد بانتفاء هذه الامور اللاحقة لفعل العبد
 عن فعله تعالى ولا كما يزعم **عامة المعتزلة** وهم ابو علي الجبائي
 واتباعه **انه سبحانه لا يقدّر على نفس مقدور العبد** انتفاع
 اجتماع مؤثرين على اثر واحد والحوار انه لا مؤثر الاثر في الله
 تعالى في جميع العالم اعيانا واعراضا ولا ما يترلفه في العبد في وجود
 فعله وبيان ايضا ذلك ان شاء الله تعالى ولما كان انتفاءه سبحانه
 يكون حيا عليها فادرا ما يريد الى اخره متفقا عليه واما موضع الخلاف
 مبادي هذه الصفات التي تطلق عليها ايضا لفظ الصفات
 فان الصفة يقال على ما يجلي بالمواطاة كالعلم وعلى ما يحل بالاشتقاق
 كالعلم بلامنازع في انه تعالى حي عالم قادر وانا العزلة في هذه
 الصفات التي هي الحياة والعلم والقدرة وخواصها فانتميتها اهل
 السنة موجودة قديمة متعده قايمة به انه تعالى وتعالى لها
 الفلاسفة والمعتزلة اشار الى ذلك بقوله **ولم سبحانه صفات**
 ثبوتية ذاتية وهي عند جمهور الاسعري سبعة وعند الماتريدية

ثمانية

ثمانية وعنده قدما المتكلمين من الحنفية اكثر من ذلك
 على ما سيجيء بيانه فصفة تعالى بالمعنى المذكور ثابتة قطعاً
لما ثبت اعتقاد الاسعري بالاتفاق من انه تعالى عالم قادر
حي الى غير ذلك من الصفات الباقية وهي متكلم مراد سمح بصير
 مكون وهذه الصفة ثابتة عنده الماتريدية بخلاف الاسعري
ومعلوم ان كلامه ذلك يعني ان كل صفة من هذه الصفات
 المستقاة التي هي العالم والقادر الى اخرها **يدل** ثبوت **على** ثبوت
معنى زائد على مفهوم الواجب له انه التي لا تصدق في الخارج
 الى على الذات المقدسة من غير دلالة على معنى من هذه المعاني ثبوت
 هذه الصفات يدل على ثبوت هذه المعاني زائدة على ان لها
 صفات معنوية فتأنها ذلك بخلاف الصفات النفسانية على ما
 سبق التنبية عليه **وليس الكل** من قولنا حي عالم قد مر متكلم مراد سمح
 بصير **النافاة مترادفة** مدلولها واحد طائفة تحملها المفاهيم
 قطعاً اذ المفهوم من العالم المنصف بالعلم والمفهوم من القادر
 هو المنصف بالقدرة والعلم غير القدرة وانما قال وليس الكل
 للتنبية على ان مثل المراد والثاني من باب التبرادف **وسلم**
ايضا ان صدق المشتق المشتق على الوصف **المشتق على** شي بوالط
 انتفاء به **يقضي** اي ذلك الصدق **ثبوت ما خذ ذلك** **الاشتقاق**
 وسبباه وهو المشتق منه **له** اي له ذلك التي الذي صدق عليه المشتق
 كالقيام مثلاً فان صدقه على زيد يقتضي ثبوت ما خذ الاشتقاق
 له وهو القيام ولذا كان كذلك **فثبت** له سبحانه بواسطه ثبوت

العالم والقادر والحي وصحة اطلاقه عليه **صفة العلم والقدرة**
والحيوة ضرورة ثبوت الماخذه لثبوت المشتقات وسماهيها
مختلفة وكل مفهوم منها ليس هو المفهوم من اسم الذات بل ذلك
على معنى ن ايد عليها فنبت له صفة العلم والقدرة والحيوة **وغير**
ذلك من الارادة والكلام والسمع واللمس ضرورة صدق المتكلم
والمريد والسمع والبصير عليه مع والخاصية ان سماعه صدق
عليه عالم وكل من صدق عليه عالم ثبت له صفة العلم وكذا في باقي
الصفات اما الصغرى فالاجماع واما الكبرى فلان صدق
المشتق الى اخره والكلام في الكبرى طويل المجازة وجمهور اهل
السنة ادله على هذا المطالب وهذا احدها وعلى ان يقال
ما خفي اثبات هذا الدليل صفة رايده على الذات ومفهومها
غير مفهومها والخصم موافق على ذلك لكن لا يتم التفرع من
محل النزاع انما هو ان ذلك المفهوم هل له تحقق وجوده في
نفس الامر ام هو امر اعتباري اذ القول باحاطة الذات
علما بجميع الاشياء على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك
على وجود انزاع رايده عليها متحقق في الخارج كافي في
اطلاق القول بثبوت تلك الصفة كيف وصراحي الكتاب
والسنة ناطقة بها ولا يسع على انكارها والجواب ان معنى قولنا
من صدق عليه عالم ثبت علمه انه ثبت له صفة علم موجودة اذ
لا يعقل في الشاهد المذكور وفيه نظر من وجهين احدهما انه
من قياس الغايه على الشاهد مع ان ذلك لا يعقل في الشاهد

الا

الحالة لكن وفيه نظر من وجهين احدهما انه من قياس من من الحكماء
القائلين ان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة
بالمعلوم من غير وجود صفة رايده واعلم ان المجازة التي
للمصنفات على الوجه المذكور قابلون بتحقيق تقييدها
ومراتبها من الذات المقدسة وعدوها فلا خلاف في انه سبحانه
عالم بجميع المعلومات بصير جميع المصيريات الى غير ذلك الا ان
اهل السنة يقولون عالم ولم يعلم رايده على ذاته موجود في
الحال **نعم القدر** **والفلاسفة** **انه سبحانه وتعالى عالم لا علم له**
موجود رايده على ذاته **وقادر لا قدرة له** **لكه** **لكه** **فانه** **اي** **دعم**
المعتزلة **وقولهم** **بذلك** **محال** **طاهر** **لما** **سبحانه** **اذ** **هو** **مميز** **لهم** **قولنا**
في **الحكم** **الاسود** **هذا** **الاسود** **مصف** **بالسواد** **بما** **ل** **انه** **لا** **سواد** **له**
وهذا **محال** **قطعا** **اذ** **لا** **يوصف** **الجسم** **بكونه** **اسودا** **لا** **بعد** **ثبوت**
صفة **السواد** **له** **لكن** **في** **كون** **العالم** **مميزا** **له** **الاسود** **من** **نصف** **الحيثية**
نظر **اذ** **لا** **يصح** **ان** **يقال** **ذات** **الاسود** **تكفي** **في** **كونه** **اسودا** **بجدا** **ل**
ذات **العالم** **اذ** **احاطة** **بالمعلوم** **من** **غير** **امر** **رايده** **عليه** **امر** **يعقل**
كونه **كافيا** **في** **اطلاق** **العالم** **وقد** **نطقت** **النصوص** **في** **الكتاب**
والسنة **بثبوت** **علمه** **تعالى** **وقدرته** **وغيرها** **اي** **غير** **العلم** **والقدرة**
من **الصفات** **الباقية** **قال** **مع** **فأعلموا** **انما** **ارسل** **بعلم** **الله** **ان** **اسم**
هو **الرزاق** **ذو** **القوة** **اي** **القدرة** **فاجره** **حتى** **سمع** **كلام** **اسم**
وهذا **دليل** **ثان** **ودليل** **ثالث** **وهو** **انه** **لا** **يصدق** **والافعال**
المتعنة **منه** **سبحانه** **باجداد** **العالم** **عليه** **وجود** **علمه** **وقدرته** **القدري**

القائمين بذاته تعالى **مجرد تسميته** تعالى **عالمًا وقادرًا** اذ
لا يعقل استناد فعل الفاعل اليه من حيث تسميته بالاسماء والا
الفاظ الصفات عليه تعالى قطع النظر عن ان تصاف بها حتى تدل
الافعال على مجرد الاطلاق بل لا بد ان يكون مدلول الفعل
صفة قائمة بالفعل يصح استناد الفعل اليها والاطلاق فرع
للتصاف المذكور فتكون الدلالة عليه فرع للدلالة على الصفة
يشير بذلك الى ان المعتزلة ينقون العلم والقدرة وينبئون
كونه سبحانه يسمى عالمًا قادرًا ويلزم منه بطلان دلالة اتفاق
العلم على علم الفاعل وقد رتبناه اذا انما يدل على مجرد التسميم
ان دلالة عليه ما تكاد ان تكون ضرورية لكن للخصم ان يقول لا يمنع
دلالة ايقان الفعل على ثبوت صفة العلم للفاعل اي الجملة الا
ان ذلك لا يستلزم مطالوبكم من وجود تلك الصفة خارجًا
اذ يكفي في الثبوت المذكور التصاف بتلك النسبة وذلك المفهوم
المعتبر في اوله ان المقدمة من حيث انكشاف جميع الاشياء
وليس النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة والارادة
ومحورها من الصفات **التي هي من جملة الكيفيات** المتغيرة **والملكات**
الحادثة التي هي اعراض حتى يقال تمنع انصافه تعالى بها لانها لا تنفك
وانما النزاع في صفات قد يمد باقية ليست باعراض قطعًا **لما مر**
مشايخنا ان فعل النسبة في ذلك من قولهم ان الله تبارك وتعالى **حي**
وجوده باقية **مازلية** قد يحتمل **ليست** هي اي الحياة **بغيره ولا**
معنى **مستحيل البقاء** مستحيل البقاء عرض وصفات الله منزلة

عنه

عنه **وانه تعالى عالم وله علم** موجود باق **انك شامل لكل شيء**
موجودا كان او معدوما متفقًا كان او ممكنًا **ليس** معنواي العلم
بغيره ولا مستحيل البقاء لا معنواي علمه **بغيره ولا مستحيل**
اذ هما قسمان للعلم الحادث واما العلم القديم منزلة عن ان يوصف
بكونه ضروريًا او كسبيًا **وكذا يقولون في سائر الصفات** فتدبر
قادر وله قدرة ارادية مريد وله ارادة ارادية معكلم وله كلام
ارادي سمع وله سمع ارادي بصير وله بصير ارادي ولا شيء منها بغيره ولا
مستحيل البقاء **النزاع** بيننا وبينهم في **انه كان للعالم منا**
اي افراد النوع الانساني **علم** موجود في الخارج **معنواي علم**
الانسان **عرض قائم به** اي بالعالم **مناز ايد عليه** فلهذا وجوده
مخصوص للعلم القائم به وجود امر **حادث** وما باجاده تن
فيل الطاع العالم الثابت كونه سبحانه عالما بالاجماع **علم مدلول**
صفة موجودة **ارادية قائمة** بذاته تعالى **راية** عليه اي على ذاته
المقدسة **وكذا نقول في سائر الصفات** الباقية متلا كما ان
للقادر مناصرة هي عرض قائم به متصل له سبحانه قدرة هي
صفة ارادية قائمة به راية عليه وهكذا **افانكره** اي ثبوت
الصفات له تنوع على الوجه المذكور **الفلاسفة والمعتزلة** وانما
ان ذلك توحيد ونفي لعدد الواجب ومن ثم تسمى اهل التوحيد
والمعتزلة اي الطائفتين **ان صفاته** تنوع **عنه** دانه ولما كان
ظاهره فكل من القول وروا التبعه في تفسير مرادهم به يقول
بمعنى ان دانه تسمى باختيار العقل بالمطلوبات **عالمًا وقادرًا**

هذا الكلام

ذلك في المعنى الى نفي وجود صفة العالم وانه لا معنى للعالم
 الا النسبة المعنى بالعالمية **وتسمى باعتبار التعلق بالمقدور**
قادر الى غيره **لكن** فتسمى باعتبار البصيرة بصيرا وبالمشاهدة
 سمعا وبالمراعات مرييا وبالافهام فكلها فتكون الصفات
 هي الذات باعتبارها لا بحقيقة قالوا **فلا يلزم** من هذه التعريف
 تكثر في الذات بل ان التكرير في التوحيد وقد زعموا ان القول
 بوجود الصفات زائدة على الذات قائمة بها تكثر في قالوا
ولا يلزم من ذلك ايضا **تعدد في القدماء والواجبات** اذ العلم
 الواجب حينئذ الذات المقدسة من غير زيادة عليها بصفة
 ولا ذات وهذه المقالة تخص بالمعزولة اذ الفلاسفة يقولون
 بتعدد القدماء وتكررها جدا لانهم قالوا بقدم العالم ثم
 هذا من الخالفين فمريض بل تضرر باهل السنة وانه يلزم من حيث
 اثباتهم الصفات التكرير في الذات وتعدد القدماء والواجبات
والجواب عن هذه التهمة المذكورة من اللزوم المذكور
ما سبق تقريره **من ان المستحيل** انما هو **تعدد الذات**
القدسية وتعدد الواجب لذاته **وهو** اي التعدد المذكور
غير لازم من القول بنبوت الصفات على الوجه الذي قلناه
 نعم يلزم من القول بتعدد القدماء التي ليست ذاتا وانما
 هي صفات قائمة بالذات قدسية بقدمها ليست عندها
 ووجوبها انما ملو للذات المقدسة على ما تقدم مر بيانه وهذا
 ليس بمستحيل وقد قام البرهان على تحققة فتعين القول

به وكون ذلك منافيا للتوحيد مجموع قطعا اذ التوحيد
 غير القول باستتاع تعدد الواجب لذاته والقول بانه نفي
 واحد ولا يقدح في ذلك القول بتعدد صفاته واما ان
 قلزمكم من نفي الصفات ايهما لم يقدح في ليل القطع الى ان
 الصفات **كون العلم مثلا قدرة وحياة** واردة وكلاما وتتمها
 وبصرا ويلزمكم ايضا كون العلم مثلا **عالم حيا وقادرا**
 ومتكلما وسمعا وبصيرا وكون القدرة كذلك وهكذا في
 سائر الصفات ويلزمكم كون العلم او الارادة او غيرها
 من الصفات **صانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب**
 له **ذاته غير قائم بذاته** ببيان الملازمة ان الصفات اذ كانت
 هي الذات ولا شك في وحدة الذات وتعدد الصفات وهي
 اما تحل على الذات بالمواطاة او بالاستتاف فلا بد من ذات
 وعلم وعالم والمفروض على زعمهم عدم تعدد القدماء وان
 الصفة هي الذات فتكون الذات هي الصفة فيكون العلم هو
 القدرة اذ ملو عين الذات والقدرة غير الذات ولا يخفى ان العالم
 ملو الذات فيكون العلم هو العالم والقادر صانع العالم
 ومعبود الخلق بل ان هذه تطلق على الذات والمفروض ان العلم
 هو الذات واما لزوم كون الواجب ما يقوم بذاته فلان الواجب
 لذاته هو الذات والمفروض انه عين الصفة والصفة ما تقوم
 بذاته فملزمكم ما ذكر **الى غير ذلك من المحال** مثل كون الصفة
 تقوم بذاتها وان الاشياء المتعددة واحد وان الاثنين اللذين

ويلزمكم من الذات
 كون الصفات عين

هما الصفة والموصوف واحد وان الواجب له انة واجب لغيره
 وبالعكس وانه لا فرق بين الصفة المعنوية والنفسية وان
 اللازم عين الموصوف وفيه نظر اذ المجالات المذكورة انما يلزم
 من ظاهر هذه المقالة ولا ينبغي ذلك الى عاقل وم لا يشارك
 في اختلاف المفهوم ولا يريدون ان الصفة هي الذات لا باعتبار
 المذكور انما قلنا بصفات **ازلية** بالابتداء الوجودها كما في موصوفها
 تعالى قالوا والعرق بين الحائي والغير ان الحائي جامع لصفة
 على اعدام المحذات السابقة عليها بخلاف الغير الذي لا يمتنع
 الا على الوجود بصفات تعالى **ازلية** قديمة **لا حائز عم الكرامية**
 اتباع محمد بن كوام **من ان له سبحانه صفات** موجودة فاجبة
 به انة **لكنها** اي الصفات **حادثة** مسبوقه بالعدم فحوزوا
 قيام الحوادث به انة تعالى لا مطابقا بل لا بد في اليجاد كلمة
 منه واختلفوا فيه فهم من قال صفة الارادة ومن قال كثر مصادرها
 الى ذلك تقريرا من تعدد المقدمات وانفقوا على انما ينبغي
 محدثة بل حادثة فرقا بين صفة الواجب وصفة الممكن
 والحجة عليهم ان الصفة المدعى حدوثها ان كانت صفة كمال فلا يجوز
 خلو الذات عنها فيلزم قدمها والا فلا يجوز انصافه تعالى
 به وايضا يلزم من الانصاف به عدم التغير المتأني للوجود
 بصفات مع **ازلية** **قائمة** **بذاته تعالى** وهو مخرج بما علم الترتيب
 لا فتنضا المقام ذلك ثم هذه الحكم يقيني **معرفة انه لا معنى**
لصفة التي مطلقا لما يقوم به اي بالشي والمستأنس في يقوم

لما

لما المعنى ان صفة التي عبارة عن شيء يقوم بذلك التي فيكون موصوفها
 بواسطة القياس المذكور فهم موصوف وصفة وانصاف الموصوف
 التي والصفة المعنى القائم به والانصاف قيام ذلك المعنى بذلك التي
 وانت انك الصفة التي تسمى وصفها ان كانت الصفة حقيقة فالقيام
 حقيقي واعتبارية فالقيام اعتباري بصفات تعالى قائمة به **لما**
تزعى المعتزلة النافون لصفة الكلام المنسوبة القديمة القائلون
 بما لا يعقل في الصفة **من انه** سبحانه **يتكلم بكلام** **هو** اي الكلام الذي
 سمي به متكلم فهو صفة له **قائم بغيره** تعالى ولزم التناقض في كلامهم
 اذ كونه متكلماً فهو صفة له بكلام يقتضي عدم قيام كلامه بغيره ضرورة
 قيامه به وبصرحهم بقيامه بغيره متناقض لذلك قطعاً ولا يستبعد
 صدور ذلك من عاقل ما فضلا عن العلماء المطار اشار الى صفة هذا
 الكلام من ظاهره يقولون **شئ** **لكن مرادهم** اي المعتزلة هذه المقام
في كون الكلام مطلقا **صفة** له سبحانه كافتوا في بقاء الصفات
 من العلم والقدرة وغيرها دافعا للفلاسفة **لان** مرادهم بذلك
اثبات كونه اي الكلام **صفة** له اي به سبحانه **غير قائمة بذاته تعالى**
 اذ لا يقول بذلك عاقل لما تبين من امتناع كون صفة التي لا
 تقوم به اذ لا معنى لصفة التي الا التي العلم به **ولما تمكنت**
المعتزلة في نفى الصفات من العلم والقدرة وكوهم على الوجه
 السابق ببيان **ان** **اثبات الصفات** المذكورة بالمعنى المتعار
 اليه **ابطال التوحيد** الحقيقي الذي لا بد فيه من اتصاف وجوده بغير
 غير الله تعالى **لما انها** اي الصفات التي فلكم به **موجودات قد يمتنع**

له

متعددة متغايرة لذاته تعالى وكل صفة منها غير الوجودية
فيلزم لزوما ظاهرا قدم موجود وغيره تنوع وقرئ
وجود قديم غيره تعالى متان للموجودين ويطعن قطعاً بقدم
القدم الى التمايز أو التسعة عند مقتضى التكوين وهم
الماتريديون أو أكثر من ذلك عند مشايخ ما وراء النهر بل يلزم تعدد
الواجب لذاته من الذات والصفات على ما وقعت في ذات
اليه سابقاً في كلام المشايخ المتقدمين القائلين بترادف
الواجب والقديم أو تساويهما بترادف القول بإمكان الصفات
وقوع الفرق بينهما في كلام المشايخ المتأخرين كالشيخ حميد الدين الغفر
ومن تابعهم من قولهم أن واجب الوجود بالذات متوحد تعالى
وصفاته وهو كلام في غاية الإشكال وقد تقدم تقرير وجهه على غير
ظاهر وهو جواب ولما تمسكت المعتزلة بأشارتي المصنف إلى الجواب
عن قولهم في إثبات الصفات بطلان التوحيد بقوله وهي
أي الصفات الموجودة القديمة التي قلنا بتوحيدها في كلامه سبحانه ولا
هي غيره تعالى يعني أن صفاته الله تعالى التي قلنا بها ليست
هي عين الذات أي ذاته تعالى ولا هي غير الذات ففتحت الوسيلة
أذا بين كون التي أوعده بالضرورة فلا يلزم على هذا الذي قرأه
إثبات قدم الغير وهو ظاهر من الثابت قدمه والحال ما ذكر
زيادة على الذات إنما هو الصفات التي ليست اعتباراً والمحذور
أنما هو إثبات قديم متوحد لذاته ولا يلزم أيضاً كثر القدماء
ولا تنعدها لكن توجه المنع على منع هذه الملازمة الثابتة

ظاهر

ظاهراً وسيأتي بيانه **والمضاري** كقولنا القول بعدد القدم ما
المتغايرة التي هي ذات وان لم يصرحوا بالقدم المتغايرة وقد
الذات لكن لزومهم ذلك أي القول بالبعدد على الوجه المذكور الذي
يجب التكفيراً بهم أي المضاري استنبوا في عقابيدهم الباطل
للقائمين الثلاثة التي هي ههنا الوجود والعدم والحياة وربما
قالوا الذات والعلم والحياة وهو ما أي الانيتم المذكور واحداً
اقنوم بالوحدانية وهو الأصل **الاب** وارادوا به الوجود والابن
وارادوا به المصحح لما تدرع به في زعمهم الباطل من اقنوم العلم
وروح القدس ارادوا به الحياة وزعموا ان اقنوم العلم
المسمى بالحكمة انتقل الى بدن عيسى عليه السلام والصفة عمتته انتقلت
الى المتفعل إنما هو الذات محو زوال انفكاك ولا انتقال على اقنوم
العلم وقد اتفق العقلاء على امتناع انتقال الصفة فلهذا القول
بأن اقنوم الكلمة ذات بل صرحوا بأن كلامهم الاقنوم هو الجماع العقلاء
على ان الصفة لا تكون الهى لأنها لا تقوم بنفسها وأول وصف
الاله ان يكون ان يكون قائماً بنفسه وايضاً فالاقنوم معناه الاصل
والصفة لا تفهم من اطلاقه فعيانهم إنما ارادوا بالاقانيم الذاتية
والحاصل ان المعتزلة شنعوا فان المضاري كرهوا مثلاً قدم ما
فكيف بمن اثبت قدم ما كثره وليجواب ان المضاري كرهوا بالثبات
قدم ما متغايرة هي ذات ثمانية وهو المحذور والصفات التي قلنا
بتوحيدها ليست اعتباراً على ما سيأتي في بيان معنى الغير بل الحق ان المنع
للموحد إنما هو القول بتعدد الذات القديمة ولما كان ظاهر

كلامهم ان انتفا التغير يلزمه انتفا العدد والمكرر بناء على ان
 العدد يتوقف على التغير ولهذا السبب قل فلا يلزم قدم التغير
 بقوله ولا تكثر العدد ما ولا يحق انه موضع نظر على ما سبق في الاشارة
 قال مشهور الى ذلك **ولغايل ان يمنع موقف العدد والعدد على**
التغير بل بالمعنى المشهور للتغير اذا التغير بالمعنى المشهور
 والعدد مثل زمان مثلا جز ما يلزم **بمعنى حوار الانفكاك** اي
 انفكاك احد الشئين عن الآخر وجواز انتفاك عنه يريد ان
 الغير بالمعنى المشهورها الاثنان مطلقا سواء كانا موجودين
 او بعد ومن او احدهما صفة للآخر او جز منه وعند مقتضى اهل
 السنة الغير ان موجودين جاز انفكاكهما فالغبار على
 المعنى المشهور يستلزم التعداد وبالجلس وعلى المعنى الثاني
 يستلزم الوجود قطعاً وظاهر قول كثير من المتأخرين المتقدمين
 ان التعداد متوقف على التغير بمعنى حوار الانفكاك وعلى هذا
 فالصفة والموصوف وكذا الكل والجز لا يكونان اشياء لانها
 عدد والصفة والموصوف لا تغاير بينهما فلا تعدد بينهما
 والمحققون من المتأخرين على ثبوت التعداد مع انتفا التغير
 بالمعنى الكلامي فلا يتوقف عليه مبيث العدد في الصفة مع الموصوف
 والجز مع الكل وان انتفى عنهما التغير **للقطع بان مراتب الأعداد**
من الواحد والاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والالف الى غير
ذلك من البسيط والمركبات الواقعة عليها اسم العدد لا خفا
 في انها متعددة ومتكثرة مع البعض من الأعداد المذكورة
 من

من البعض **العدد** اذا الواحد جز من الاثنين والثلاثة والعشرة
 وهما الاثنان جز من الثلاثة والثلثة جز من السبعة والسبعة
 والثلثة جز من العشرة محل نظر لان يقوم كل عدد بوحدة
 التي قيلت عليها ذلك فالعشرة مثلا مجموع تلك الاحاد فليست
 الاحاد ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة كما كان تصور العشرة بالكنه
 مع العقول عن هذه الأعداد بخلاف الاحاد ثم ان الشارع جعل الواحد
 من الأعداد وهو مخالف لما فيه العدد انه نصف مجموع حاشيتيه
 كالعشرة فانه نصف مجموع السبعة والاحد عشر ونها حاشيته
 ولعلمهم العدد الكلي المتفصل والافصال في الواحد فلا يكون
 عددا والجواب ان الواحد يدخل في اطلاق العدد تعليليا وان
 المراد ما يقع في العدد في الجملة فيصدق بالواحد فالمراد مقتضى
 متكررة قطعاً والاحاد اجزاؤها **والجز والافعال الكل** اي لا يكون
 غيره كما ان الكل لا يكون غير الجز بالمعنى الكلامي وقد وجد التعداد
 والتكرار بدون وجود التغير فلا يكون متوقفا عليه وهو
 ظاهر **وايضاً لا يتصور نزاع من اهل السنة** القائلين بانه لا
 تغاير بين الصفة والموصوف في **لزنة الصفات** المقدسة بالمعنى
 السابق بانه وفي **تعدادها** على التعداد من متغايرة كانت
 الصفات المشار اليها كما هو المشهور من معنى التغير او غير
متغايرة كما هو مذهب الاشعرية والماتريدية فان العلم به لا يفرق
 والحاصل انما حجة التعداد المحمول في قياس المعتر له لازماً
 باطلا **قالا** وفي الجواب تسليم محال لانهم وان يقال المستحيل

وضع بطلان الدائم
 ٦

في هذا المقام انما هو تعدد ذات قدومه كما قال به المضارب
لغيرهم **لا** تعدد ذات واحدة قدومه **وصفات** قدومه فتعق
يلزم من اثبات الصفات تعدد القدم ما سلم لكن قولكم تعدد القدم
محال ان اردتم به تعدد قدما في ذات مسلم ولكن غير لازم من
اثبات الصفات وان اردتم مطلقا فممنوع **والاول** ان يقال **لا**
يجوز اطلاق القول بكون كل من الصفات المقدسة او مجموعها واجب
الوجود لذاته طام من اعلام مراتب الاشكال ولا ينبغي ان يفتقر به كلام
المتأخر على ما يجب بل يقال هي اي الصفات **واجبة** الوجود
لا لغيرها بل لما هو ليس عنها اي عن الصفات لان المعنوم
ليس بقول المفهوم منه **ولا** هو غير ما لاها صفاته والصفة والموصوف
لا يكون احدهما غير الاخر **اعني** هذه الموصوف بانه ليس عن الصفات
ولا غيرها **ذاته تعالى وتقدس** فلا تكون الصفات واجبات
لذواتها **ويكون هذا** اي القول بوجود الصفات لا لغيرها
بل لموصوفها تعالى **مراد من قال** من المتقدمين على ما تقدم
الواجب الوجود لذاته مقلو انه في صفاته صفة الصفات الكلام عن
ظاهرة المشكل وهذا الكلام التلصص على ما هو اللابيق فتقول له وجبة
لذاته **يعني** انما هي الصفات **واجبة لذاته** الواجب تعالى لا لذاته
انفسها **اي** **واما** **في نفسها** هي اي الصفات **ممكنة** ولا ينبغي ان يطلق
القول بذلك لاجل ما هو ظاهر من الحدود بمعنى المستوية
بالعدم ولما كان هذا موضع سوال يفرق بين ان الممكن ليس
لما بين القدم والامكان من التناهي اشار الى جوابه بقوله **ولا**

استحالة

استحالة في قدم الممكن بالامكان الذي لان الامكان بالمعنى المذكور
لا ينافي القدم على ما سبق تقريره فالممكن يكون قدما اذا كان ذلك
الممكن **قايما بذات القدم** الواجب الوجود بالذات فكان ذلك الممكن
ايضا **واجبا** اي بالقدم الواجب بذاته وهو صفة لازمة لا والله **غير**
منفصل عنه فيلزم من قدمه قدمه ومن قيامه ايدافاوه واذا انظر
هذا **فليس كل قدم** هذا احوال سوال تقرير ان القول بتعدد القدم
يلزمه القول بتعدد الاله لان المتبادر عند كثير من اهل المللة ان القدم
هو الاله فاجاب بانه ليس كل قدم الهامه ثبت قدم الصفات ولا يجوز
ان تكون الصفة الهامه لا تقوم بنفسها فينطل استلزام القدم للاله
ولم نقل بان ما ثبت قدمه فهو اله **بل** **من وجود القدم** على قولنا **وجود**
الالهة المتعددة **لكن ينبغي** في هذا المقام ان يقال **بحاشا** عن ما يؤتم
المحمد **والله تعالى قدم بصفاته** ولا يقال القدم ما كثيرة ولا القدم
متعددة ولا القدم الذات والصفات **و** **بالجملة لا يطلق القول بالقدم**
وتعدد هذا **بل لا يذهب الوهم** عند هذا الاطلاق **الى** ان يفهم **ان كلامنا**
اي من القدم ما قام بذاته غير محتاج في قيامه الى الذات فان كلامنا
موصوف بصفات الالهية من الوجوب الذاتي والقيومية ونحوها
واذا قيل بذلك فهو الكفر الصريح **فمنع** من الاطلاق الموهوم لذلك
وكذا القول في اطلاق الامكان وكل لفظ موهوم وانما يستثنى من
ذلك ما يضطر اليه في تحقيق المباحث وبيان الحجج عليها وان الـ
الشبه عنها ومخاطبة اهل هذه المعاني لها وتقصير ذلك على غير
القاهر واسه الموفق **ولصعوبة هذا المقام** واستحالة كما هو غني

ما

عن زيادة البيان ذهب المعتزلة والفلاسفة الى ان الصفات
 بالمعنى الذي قال به اهل السنة فالمعتزلة هم من القول بتعدد
 القدم مطلقا والفلاسفة هم من القول بإمكان الصفات
 لانهم قائلون بتعدد القدم بالذات واما القديم بالذات
 فواحد باتفاق الكل والمعتزلة والفلاسفة زعموا ان التوحيد
 الحقيقي انما هو بمعنى الكثرة من الواجب تعالى مطلقا وصعوبة
 هذه المقام ايضا ذهب الكرامية الى ان الصفات
 فاقبوا على ما تقدمت الاشارة اليه ولكن قالوا هو واحد
 من القول بتعدد القدم ايضا وصعوبة ايضا ذهبت
 الاشوية والماتريدية الى ان الصفات تنبغي ان تكون
 غير الذات ونفي عينيتها اي ان تكون عين الذات وكذا ان تغير
 الصفات بالنسبة الى البعض الآخر هم من القول بتعدد غيره تعالى
 فان قيل اعتراضا على القول بتعدد الصفات والغيرية على الصفات
 هذا الذي ذهب اليه اهل السنة من ان الصفات ليست عين
 الذات ولا غير لها في الظاهر يعني من حيث ما تقطع العبارة
 من النفي رفع للنقيضين عن الصفات ووقع النقيضين محال
 مطلقا ومبني هذا على عدم الوساطة بين كون الشيء الذي
 او غيره وليا وبين المذكورتين بالمطابقة لان المطابقة
 على الرفع المذكور في الحقيقة وحاصل المعنى مع بينهما اي التضييق
 لانه بالضرورة يستلزم رفع احدها ثبوت الآخر فلو لم يزل
 لمبت عينها كونها غير او عكسه فكانه قيل هي عين الذات وغيرها

واما

واما كان كذلك ان المفهوم من اللفظ الدال على الشيء الآخر
 فهو اي احد الشئيين غيره اي غير الشيء الآخر والاى وان لم يكن
 كذلك فان كان المفهوم هو المفهوم فهو عينه العين والغير والظن
 ضرورة انه لا واسطة بين ثبوت الشيء ونفيه قلنا في الجواب هذا
 الاعتراض مبني على تفسير الغيرين بما ذكرناه وهو المعنى المشهور وليس
 معنى الغيرين عند اهل السنة ذلك فانه قد فسر والغيرية
 بما يقتضي ثبوت الوساطة بين الشئيين الذين مفهوم كل منهما
 ليس مفهوم الآخر من حيث العينية والغيرية فانه قد فسر
 بكون الموحدين بحيث لا يتصور وجود واحد لها اي احد
 الموحدين مع عدم الوجود الآخر فيصح ان يكون وجوده مع فرض
 عدم الآخر ان يمكن الانفكاك بينهما اي بين ذلك الموجودين
 فيكون الغيرانها الموجودين اللذين يمكن الانفكاك بينهما
 فان لم يمكن الانفكاك بينهما فليس غيرين وان اختلفا مفهوما
 وفسر والعينية اي كون مدلولي لفظين عين الآخر باتحاد اللفظ
 وان تعدد اللفظ الدال كما في المترادفين فانه يتحد فيهما مفهوما
 اللفظين بلا تفاوت اصله فليس هناك الا معنى واحد وقوله
 بلا تفاوت اصله اضربح يلازم اذ لا يجعل اتحاد المفهوم مع تفاوت
 في الجمل ولا يقال المفهوم من زيد وعمر واحد وهو تمام الماهية
 مع التفاوت بالمتخصصات لانا نقول تمام الماهية بعض المفهوم
 من كل منهما فالمفهومان متغايران قطعا ولا يحق معايرة المفهوم
 الكلي للمفهوم الجزئي ثم من المتشكك تفسير بعض العينين بالحق

ان لم يكن اي ذلك
 المفهوم هو المفهوم
 من اللفظ الدال على الشيء
 اي مدلول لفظين عين
 مدلول لفظين عين
 لفظين عين
 اي عين
 اي عين
 اي عين

موجودان متحدان بالفهوم بلا تفاوت أصلا وعلى تفسير
الغيرية والعينية بما ذكر **فلا يكونان** أي الغيرية والعينية
واسطة فيجوز الخلو عنهما وارتقا عنهما **تقيضين** حتى يلزم من
في أحدهما اثبات الآخر ولا يتصور الواسطة بينهما **بالشعور**
بينهما أي بين الغيرية والعينية **واسطة** فيجوز الخلو عنهما
وارتقا عنهما **بأن يكون** التي لا غير التي ولا عينية وذلك بأن يكون
ذلك **التي بحيث لا يكون مفهوم مفهوم** التي **للمفهوم** ولكن
لا ينفك عنه ولا يوجد **بدونه** أي أحد الشيين بدون الآخر فيكون
مفهوم أحدهما محالغا لمفهوم الآخر وبينهما في الوجود تلامز
وذلك **كالجزء مع الكل** فإن مفهوم كل منهما ليس بمفهوم الآخر
ولا وجود لأحدهما بدون الآخر فلا ينفك عنه فلا يكون أحدهما
عين الآخر لا ختلاف مفهوميهما ولا غيره لعدم الانفكاك وكذا
الصفة مع الذات أي المفهوم من الصفة ليس بمفهوم
من الذات فلا يكون أحدهما عين الآخر ولا وجود للصفة بدون
الذات فلا يكون غيرها وكذا **بعض الصفات** المفردة تخص
مع البعض الآخر فإن مفاهيمها الشريفة مختلفة ولا وجود لبعضها
بدون البعض الآخر **فإن ذات امر توارلية** وحقائقه **التي والامر**
على الأتالي محال لأن الأمر في القديم وقد عرفت مناقبات القدم لعدم
والواحد من العشرة التي هي كل والواحد جبرها **بشخص** بقاؤه
أي الواحد من العشرة **بدونها** أي بدون العشرة وفيه نظر ظاهر
لكن موادهم **بشخص** بقاؤه بدونها من حيث كونها جزءا منها لا

من

من حيث ذاته وسعلم ما في ذلك **ويستحيل بقاؤها** أي العشرة
بدونها أي الواحد وهو ظاهر فلا يكون كل من الواحد والعشرة
عين الآخر ولا غيره ثم ما ذكر من حكم الصفة مع الموصوفه إنما هو
في الذات والصفات المفردة **تلك الصفات المجددة القائمة**
بالذات المجددة **فإن قيام الذات المجددة** ووجودها **بدونها**
تلك الصفة المعينة القائمة بتلك الذات المعينة **متصور**
ممكن أو يجوز عدمها مع بقا الذات وإنا قيد الصفة بالتميز
لما ان الذات الموصوفة لا بد لها من صفة في الجملة وإذا أمكن
وجود الذات بدون تلك الصفة **فتكون** تلك الصفة
غير الذات لما كان الانفكاك وكذا الكلام في بعض الصفات
المتحدة موصوفة بالنسبة إلى البعض الآخر كجواز وجود بعض
بدون البعض الآخر **كذا ذكره** بما ذكره في الغيرية من جهة
لأن انفكاك أي المتقدمون بحيث الغيرية على هذه الوجه **وفيه**
أي فيما ذكره **نظر تحقيق** أي السلف **أن أرواحا** بما ذكره
في الغيرية من جهة الانفكاك **صح** الانفكاك أي مكانة الجانبين
أي جاني الموصوفين المشروط ذلك في كونها غيرين **انفق**
ذلك عليهم **بالعالم مع الصانع** تعالى **والعرض مع المحل** أي
موصوفة الذي ملوكايم به **أد** لا يتصور أي لا يصح وجود
العالم مع فرض عدم الصانع لا مستحالة **عدم** أي الصانع مع
ويصور قطعاً عدم العالم مع وجود الصانع لأن العالم يمكن
موجوداً بالعدم **ولا** يتصور أيضاً وجود العرض كالسواد مثلاً

بدون وجود المحل الذي هو الجسم وهو انتفاء تصور وجود العالم
 بدون الصانع ووجود العرض بدون محله **ظاهر** على من يريد البيا
 ولا يكون مرجع الصبر الانتفاء الذي دل عليه انتفاء لان الانتفاء
 انما يتم بقوله **مع القطع بالمغايرة** بين الصانع تعالى والعالم وبين
 العرض والمحل **انتفاء** اي بانتفاء الصفاتية وغيرهم وتقرر انتفاء
 ان يقال لو كان العبران هما الموجودين القابلين للانفكاك من
 الجانبين لم يكن العالم غير الصانع والعرض غير المحل والدارم باطل
 بالضرورة فكذا المطلوب واما الملازمة فلان الانفكاك في الصور
 انما هو واحد **الجانبين** كما هو ظاهر **وان كنتوا في الانفكاك**
جانب واحد يعني وان لم يشترطوا في المغايرة صحة الانفكاك من
 الجانبين بل كنتوا في المغايرة بصحة الانفكاك مطلقا ولو من
 جانب واحد وان لم يصح الانفكاك من الجانب الاخر كما في الصور
 المذكورة **لزم ثبوت المغايرة بين الجزء والكلي** فيكون كل منهما
 غير الآخر **وكذا يلزم ثبوت المغايرة بين الذات من المحدثات**
والصفة القائمة بها والدارم باطل لانه لا قابل من الصفاتية
 بان الجزء غير الكل ولا بان الصفة غير الموصوف واما الملازمة فلصحة
 صحة الانفكاك في الجملة على الجزء مع الكل والصفة مع الذات **للفظ**
بحر وجود الجزء بدون الكل اذ يجوز وجود الواحد بدون العشرة
 ونحوه وجود الذات المحدثه **دون الصفة القائمة بها وما ذكر**
 سابقا من استحالة بقا الواحد بدون العشرة التي هي كل وجودها
ظاهر الفساد اذا انعدم بعض اعداد العشرة يقتضي انعدامها

ولا يخرج الاعداد الباقية عن كونها اجزا العشرة وعلى هذا فلا
 يتم التوجيه السابق بان الواحد من العشرة يتعدد مراتبها
 من حيث كونه جزئها **ولا يقال** في توجيه كلامهم **المراد** بما ذكر
 في تفسير الغيرية من امكان الانفكاك وتصور وجود لحدتها
 مع عدم الاخر صحة **تصور وجود كل منهما** اي من الوجودين **مع عدم**
الاخر ولو بالعرض وان لم يكن وجوده بدون الاخر ممكنا في نفسه
 بان تعرض الانفكاك فيصير تصور سوا كان الانفكاك ممكنا او
 لا وهذه المعنى قوله **وان كان** وجود احدهما مع عدم الآخر **محالا**
 والحاصل انه لا يقال بخلاف ان المراد صحة الانفكاك من الجانبين ولا
 تزيده بصحة الانفكاك امكان بل المراد امكان تحقق الانفكاك وتصور
 واقعا وان كان في نفسه معتقافه هنا امران لا يمكن الانفكاك بينهما
 من الجانبين ولكن يمكن تصور انفكاك كل منهما من الآخر ولما لم
 لا يمكن الانفكاك بينهما ولا يمكن تصور ايضا **مثال الاول**
العالم **في تصور وجوده** مع قطع النظر عن الصانع **ثم يطلب**
بالبرهان ثبوت الصانع ووجوده تعالى في تصور وجوده
 وجود الصانع تعالى محالا في نفسه فصحة الانفكاك في المتصور
 من ههنا الجانب الاخر فممكن قطعا كما سبق فثبت كون العالم
 غيره تعالى وهذا **الحال الجزء مع الكل** لا يصح تصور وجود الكل
 بدون الجزء ولا يمكن تعلقه كما انه في نفسه غير ممكن ولا وجود الجزء دون
 الكل **فانه كما عتق وجود العشرة** التي هي كل **بدون الواحد** الذي هو
 جزء منها ولا يصح تصورها بدونها ايضا كذا **لكن عتق وجود**

وان كان كان لا غير ممكن وان
 الانفكاك من الجانبين

الواحد من العشرة بدون العشرة ولا يصح تصور وجود العشرة مع قطع
 النظر عنها فلا وجود للواحد منها بدونها **اذ لو وجد الواحد من العشرة**
 بدونها لما كان والحال ما ذكر **واحد من العشرة** وجوابه انه لا يكون
 واحدا منها الا بالاضافه والحاصل ان كلامي الكل والخبر لا يمكن
 انفكاكه عن الاول لا يصح تصور انفكاكه ايضا وهذه امثال القسم الثاني
 وهما مناضفة تقريرها ان سباق هذه المقالة انما هو لبيان ما يصح
 تصور الانفكاك فيه وان كان الانفكاك غير ممكن وما لا يصح تصور
 الانفكاك فيه وهذه الاما ذكر الاما اول قال بخلاف الخبر مع الكل
 فكان المناسب ان يقال فانه كما يتصور وجود العشرة له ذلك
 يصح تصور وجود الواحد ولكنه اراد ان يحقق المعنى السابق من امر
 وجود الخبر بدون الكل فعدل الى هذه العبارة وسكت عن ما ذكر لظهوره
 من السباق **والحاصل** من بيان امتناع وجود الخبر بدون الكل ان وصف
للاضافة اي اضافة الخبر الى الكل **معتبر** في مفهوم الجزئية فلا يكون
 الواحد جزءا من العشرة بدون اضافة وجوده الى وجودها ويبلغ
 من ذلك انعدامه بانعدامها **وامتناع الانفكاك** بين الكل والخبر
 من الجانبين **حيث** اي تقديره اعتبار وصف الاضافة **ظاهر** يتضح
 الانفكاك في نفسه ولا يصح ايضا تصور كانه يصح تصور الانفكاك
 من الجانبين في سلسلة العالم مع الصانع تعالى كائنين فثبتت المغايرة
 بين العالم والصانع تعالى وينتفي بين الخبر والكل واذ تمهدت
 هذا قال الشارح لا يقال ذلك **لانا** اذا قيل **يقول** في الجواب
 عنه انهم انما يحل مرادهم بالا انفكاك على تصور وان كان غير ممكن بانهم

قد

قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة بين الصفا
 المقدسة **بنا على** اي الصفات لا يتصور **عدمها** اي لا يمكن فلهذا
 بذلك مجرد صحة التصور والتفكير مع قطع النظر عن الامكان بل ليل
 تعليل عدم التصور بقولهم **لكونها** اي الصفات **ارضية** وهي المعاني
 ان الارضية وان امتنع لكن يمكن تصور عدمه وان كان محالا كما
 حصلت الامانة الى ذلك في سلسلة العالم مع الصانع تعالى فلا يصح
 ان يراد بالتصور ههنا مجرد التفكير وان كان ذلك المتصور
 محالا مع القطع **بانه** يصح ان يتصور وجود البعض من الصفات
 المشار اليها وذلك البعض **كالعلم مثلا** او القدرة مثلا ثم تطلب
 بالبرهان اثبات البعض **الآخر** منها كالارادة والكلام مثلا فتبين
 ان الصفات المشار اليها لا يمكن وجود بعضها بدون البعض مع انه
 يصح ان يتصور بعضها مع قطع النظر عن البعض فلو كان المراد بالانفكاك
 مجرد تصور كانت الصفات بعضها غير البعض **الآخر** **فعل انهم**
لم يريدوا بالتصور والانفكاك وما جرى هذا المجري في هذا
 المقام **هذا المعنى** الذي حمل عليه مرادهم وهو مجرد صحة تصور
 وان لم يكن ممكنا وانما المراد امكان الانفكاك واذ اطلقوا
 التصور ههنا فانما يريدون به الامكان **مع انه لا يستقيم**
 الحمل على هذا المعنى ايضا **في العرض** النسبي مع الحمل وذلك لان
 المعارض النسبية لا يصح تصورها بدون محالها فلو كان مرادهم
 بالعرضين الموجودين الذين يصح تصور الانفكاك بينهما واذ لم
 يكن الانفكاك بينهما ممكنا لم يكن العرض المذكور مع الحمل غير من

نفكاك

واللازم باطلا بالاتفاق اما الملازمة فلا ان هذا العرض مع
محله لا يتقبل متفككا عنه والمفروض ان اشترط ان يتقبل المتفككا ك
ثبوت التعاير واما بطلان اللازم فبالاتفاق والظاهر
انه لا يصح الحمل على هذا المعنى لو فهمنا احدهما لزوم المعايير
بين الصفات والثاني انتفاؤها عن العرض والمحمل ايضا
يلزم من ذلك ثبوت المعايير بين الجزئ والكل لانه يمكن تصور
الجزء بدون الكل وما ذكر في الجواب عن ذلك من اعتبار وصف
المضافة المانع من صحة تصور الجزء بدون الكل فانه لا يتم **ولو افقد**
وصفا مضافة في كون الواحد هراء من العشرة **لزم** من ذلك
ضرورة عدم التخصيص **عدم المعايير بين كل متضايفين**
اذ لا يمكن تصور احد المتضايفين بدون الآخر فيلزم على هذا
ان يكون كل منهما ليس غير الآخر واللازم باطلا بالاتفاق لانها
غير ان **كالا ب والابن وكالا هو بن وكالعله والمعلول** اذ
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في التبعيل **بل** يلزم من ذلك ايضا
عدم ثبوت المعايير **بين الغيرين** فيلزم التناقض وذلك
لان الغيرين من الاسماء المضافة كالا ب والابن والعلة ومحوها لانه
لا يتقبل الا بالنسبة الى ما جعل غير الـ وهو ظاهر فاذا لم يكن متعلفا
بدونه لا يكون غير الـ وقد فرض غير الـ هذا خلف فالعالم من
حيث كونه علما على وجود صانعه لا يتقبل بدونه تعالى وبالجملة
فيلزم من ارادة المعنى المذكور عدم المعايير بين كل متضايفين
حتى الغيرين **ولا قابل بذلك** اي بان المتضايفين ليسا غيرين

بل

بل القايلون بان الغيرين الموجودان القابلان للانفكاك القايلون
بثبوت المعايير بينهما **فان قيل** في توجيه قولهم ان الصفات ليست
عيني الذات ولا غيرها على رأي الجمهور القايلين بانه لا واسطة بين كون
الشيء عيني للذات لغيره **لم لا يجوز ان يكون مرادهم** اي الصفاتية بقولهم
في الصفاتية انها ليست عين موصوفة تعالى ولا غير انها اي الصفات
لما هو اي موصوفة تعالى **بحسب المفهوم** اي ليست عينه من حيث المفهوم
لان المفهومين مختلفان **وانها لا غير** تعالى **بحسب الوجود** اذ لا
تمايز بين الذات والصفات من حيث الوجود والهوية وكذا اتحد
بالاشارة الحسية في الشاهد وهذا الحكم يشمل غير المحسوس ايضا
فما هو حكم ساير الجمولات بالمواطاة **بالنسبة الى موضوعاتها** فان
المحمول غير الموضوع بحسب المفهوم وهو بحسب الوجود والهوية
فانه يشترط الاتحاد بينهما اي بين المحمول والموضوع **بحسب الوجود**
فيكون محدهما هو الآخر بهذا الاعتبار **لعمري** فبطلان هو ما هو
يشترط التعاير بينهما **بحسب المفهوم** بان يكون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الآخر **لعمري** فبطلان هو ما لو اتحد مفهومهما لكان احدهما
عين الآخر فيمتنع الحمل وتجاوز العبر الى امرى تقدر لا عمل وهذا
كما في قولنا الانسان انسان فانه وهو الموضوع **كانت** وهو المحمول
فان الانسان هو الكائن من حيث الهوية وعنه من حيث المفهوم
لاختلاف مفهوميهما وهذا **اختلاف قولنا الانسان غير فانه لا يتم**
فيه الحمل لاختلاف شرط وهو الاتحاد بحسب الوجود **وكذا قولنا الانسان**
انسان فانه وان محله في الحمل من حيث الاتحاد المذكور لكنه لا يقيده فان

قيل ما الفرق بين قولنا الانسان حجر وقولنا زيد جاهل والحال انه
 عالم والجامع ان المحمول والموصوف في الصورتين لم يتحد اذ اتا في
 الوجود قلنا الحمل صحيح في الثانية وان كانت كاذبة لان المراد ايضا
 الاتحاد في الوجود والاتحاد متمتع في الاولى وههنا الطيفه ينبغي النطق
 لها وذلك انه ليس المراد من تغير الماهوم ههنا التغير بحسب الفهم
 الاصلح ايا بل يكفي التغير بحسب الارادة على ما سبق بيانه في بحث
 حقايق الاشياء ثبته **قلنا** في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم
لان هذه المعنى المذكور اياهم **في مثل العالم والقادر** وخوفا بالثبوت
الى الذات مما يحمل عليها موطنه فيقال العالم ليس غير الذات بل اتا
 في الوجود وليس هو في اختلاف مفهومهما **في مثل العلم والقوة**
 بالنسبة الى الذات اذ لا يصح ان يقال العلم هو الله تعالى قولنا العالم
 هو الله فهذا المعنى اياهم يصح الحمل عليه في المشتقات لا في المبادي **مع**
ان الكلام اياهم موقوف اى في مثل العلم والقوة بالنسبة الى الذات اذ
 الاتفاق على اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وعوفا والبراع ايا
 هو في ثبوت العلم والقوة زيادة على الذات في الوجود ولا يصح هذا
 المعنى ايضا **في الاطر الغير المحسوس** على الكل للموضوع انها ليست اغيارا له
كالواحد الذي هو موجود من العشرة التي هي كل **واليد التي هي جزء من**
زيد اذ لا يصح حمل الجزء في كل منهما على الكل ولا العكس واذ كان
 كذلك فلا بد في العشرة من معنى يصح معه منع اطلاق الغير على
 الصفة بالنسبة الى الذات وعلى الجزء بالنسبة الى الكل فاني ثبوت مرادهم
 بما ذكر من المعنى المقتضى للرجوع في بحث العشرة الى المعنى المشهور من

كون

كون الاثنين هما الغير مطلقا سواكنا صفة وموصوفا او جزاء
 وكلا او لا على ما سبق بيانه والحال ان نقول لهم وادلتهم طامحة بما ينافي
 ذلك وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة غيره **وكون اليد**
زيد غير مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث من ائمة
 المعتزلة **وقد خالف جعفر بن حارث** في ذلك الذي قال به في الغيبة
جميع المعتزلة **وعند ذلك** القول من جهات اى جعفر **وهذا القول**
 الذي جعل جعفر حيث قال بخلافه من كون الواحد من العشرة لا يكون
 غيره اريد زيد لا تكون غيره **وانما قلنا به لان العشرة اسم** موضوع
لجميع الافراد التي هي اجزاء العشرة **متناول** ذلك الاسم لكل فرد منها
 لا على الافراد بل **مع اغيار** التي هي بقية الافراد ونسبة ذلك
 السائل الى جميع الافراد على السواء **فلو كان الواحد من العشرة**
غيرها لصار الواحد غير نفسه **لان من العشرة** المتناول له
وان تكون العشرة موجودة او معقولة **بدونه** اى الواحد لا يلازم
 بدون جزئية **وكذا** نقول في زيد بالنسبة اليه **لو كان زيد**
غيره **لكانت اليد غير نفسها** لان زيدا متناول لكل جزء منه مع
 اغيار **هذا كلامه** اى صاحب التبصرة **ولا يخفى ما فيه** اما اول افلاط
 ما قال به جعفر بلو المعنى المشهور وعليه الجمهور واما ما ثانيا فلان قوله
 مع اغيار **مخرج** في تعابير اجزاء التي عندهم وفيه نظر واما ثالثا فلان
 كون جزء الذي غير الذي لا يلزم منه ان يكون غير الكل جزاء من اجزائه
 حتى تكون غير النفسانية واما رابعا فلان زيد معه ليست كالواحد
 من العشرة لان العشرة لا تكون بدون الواحد بخلاف زيد

لانه يبقى بدون بده بعد اوقال امام الحرمين والعول في ايضا معنى
 الغير ليس من القواطع عنه اذ لا يدل عليه قضية عقلية ولا
 ادلة قاطعة سمعية فلسفاً قطع بابطال قول من قال من المعتزلة
 كل شئ غير ان واعتقد الامام الرازي بما ذكره المتكلمون من ان
 الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على
 لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما وعلى هذا فاستناع الحلان العينية
 على الصفات بالنسبة الى الذات امر شرعي اذ هو توقيفي **وهي**
اي صفاته الارلية التي قال بها اهل السنة **العلم وهي صفة قديمة**
ارلية قائمة بذاته تعالى **تفكف** اي الصفة **المعلومات** الموجودات
 والمعدومات **عند تعلق** اي العدة **اي** بالمعدورات وتعرف
 العدة في الاصل بانه صفة وجودية من شأنها تاتي الابداح
 على جبر ينشور من قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا
 عن الفعل **والحياء وهي صفة ارلية** قائمة بذاته تعالى **توجب صحة**
العلم والعدة نه لك وشرها الجمهور من اهل السنة والمعتزلة ولما
 الحيوة بمعنى اعتدال نوعي المراج الحيواني او صفة مقتضية للحس
 والحركة المراد به فيجتمع انصافه تعالى **والقوة هي بمعنى**
العدة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة **والسمع وهو**
صفة ارلية قائمة بذاته تعالى **تتعلق بالمسموعات والبصر وهو**
صفة ارلية قائمة بذاته تعالى **تتعلق بالمبصرات** فتدرك كل صفة منها
 ما يتعلق بها **ادراكا تاما** مقدما فتدرك صفة البصر المبصرات **لا**
على سبيل التخيل والتوهم فان ذلك صفة لا تدرك قوة البصر الحادثة

في قوله تعالى
 لا يبينون بده بعد
 اوقال امام الحرمين
 والعول في ايضا
 معنى الغير ليس من
 القواطع عنه اذ لا
 يدل عليه قضية
 عقلية ولا ادلة
 قاطعة سمعية
 فلسفاً قطع بابطال
 قول من قال من
 المعتزلة كل شئ غير
 ان واعتقد الامام
 الرازي بما ذكره
 المتكلمون من ان
 الشئ بالنسبة الى
 الشئ قد يكون لا
 عينه ولا غيره
 بانه اصطلاح على
 لفظ الغيرين بما
 يجوز انفكاكهما
 وعلى هذا فاستناع
 الحلان العينية على
 الصفات بالنسبة الى
 الذات امر شرعي
 اذ هو توقيفي
 وهي اي صفاته
 الارلية التي قال
 بها اهل السنة
 العلم وهي صفة
 قديمة ارلية
 قائمة بذاته
 تعالى تفكف اي
 الصفة المعلومات
 الموجودات والمعدومات
 عند تعلق اي
 العدة اي بالمعدورات
 وتعرف العدة في
 الاصل بانه صفة
 وجودية من شأنها
 تاتي الابداح على
 جبر ينشور من قامت
 به الفعل بدلا عن
 الترك والتترك بدلا
 عن الفعل والحياء
 هي صفة ارلية
 قائمة بذاته تعالى
 توجب صحة العلم
 والعدة نه لك وشرها
 الجمهور من اهل السنة
 والمعتزلة ولما
 الحيوة بمعنى اعتدال
 نوعي المراج الحيواني
 او صفة مقتضية
 للحس والحركة المراد
 به فيجتمع انصافه
 تعالى والقوة هي
 بمعنى العدة قال الله
 تعالى ان الله هو الرزاق
 ذو القوة والسمع
 وهو صفة ارلية
 قائمة بذاته تعالى
 تتعلق بالمسموعات
 والبصر وهو صفة
 ارلية قائمة بذاته
 تعالى تتعلق بالمبصرات
 فتدرك كل صفة منها
 ما يتعلق بها ادراكا
 تاما مقدما فتدرك
 صفة البصر المبصرات لا
 على سبيل التخيل والتوهم
 فان ذلك صفة لا تدرك
 قوة البصر الحادثة

بلغ

اذ

اذ الراجح عندهم ان الابصار انما هو بانعكاس صورة المرئ بنوسط
 الهواء المنشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في حيز
 من الجليدية على شكل مخروط فاعندته سطح المرئ ورأسه عند الباصرة
 قالوا وليس هناك مخروط اصلا **الا على** سبيل التوهم المحض والتخيل **مقد**
 الصنف تعالى انه عن ذلك **وتدرك** المقدسة **المسموعات لا على طريق**
تاثر حاسة ووصول هواء متكيف بالصوت اذ ادراك الانسان
 المسموع انما هو بقاء اثر حاسة سمعية المودع في العصبية المرفوعة
 في موص الصمخا ووصول الهواء المتكيف بالصوت الى تلك العصبية
 فيقع عليها وهو معنى تاثر الحاسة فتدرك القوة المودعة فيها وصفة
 السمع المقدسة ممتزجة عن ذلك وجمهور اهل السنة على ان كلام
 السمع والبصر صفة مغايرة لصفة العلم **ولا يلزم من قدمهما**
 يعني صفتي السمع والبصر **قدم المسموعات والمبصرات** اذ التعلق بحادث
 ومن البين ان قوى السمع والبصر الحادثة تنبئ بجور خلوهما عن التعلق
 مع ثبوتها فلا يلزم من قدمهما قدم متعلقتهما **كما لا يلزم من**
قدم العلم وصفة العدة قدم المعلومات التي هي متعلقات العلم
وقدم المعدورات التي متعلقات صفة العدة **لانها** اي الصفات
 المقدسة **صفات ارلية** **قد عينة** بذاته تعالى **عندتها** اي الصفات
 المشار اليها **تعلقا بالحوادث** التي هي متعلقاتها ثم حدث
 تعلق العدة انما هو عنه من لا يثبت صفة التكوين اما من
 يثبتها فان العدة عنه جعل لا سيما ممكن الوجود واما الجاد
 الاشيا فامر صفة التكوين اما من يثبتها كذا قيل **والارادة والثبوت**

وهما **عبارتان** مترادفتان **عن صفة في الحي توجب** اي تلك
الصفة **تخصيص احد المفردين** المتساويين بالنسبة الى
الفرد من الفعل والترك والصدق كتحصيل الجسم بشكل
معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان
في احد الاوقات المتساوية بالنسبة الى الفرد ايضا **بالوقوع**
اي تخصيص احد المفردين بوقوعه في ذلك الوقت دون ما
عداه من الاوقات **مع استوانسية الفرد الى الكل** من المفردات
والاوقات **ويع كونه تعلق صفة العلم** **تابع للوقوع** اي وقوع
احد المفردين يريد ان الارادة غير الفرد لان الفرد
لا يصلح للتخصيص بان نسبتها الى الكل نسبة الكل اليها على الو
وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون محصيا اذا لاعتنى
له الا الحاطة بما تلي على ما تدور والمختص بمشروع فلا يكون علما
وفيه بحث اذ تعلق العلم عن الوقوع لا يتلج يقدم العلم بالوقوع
عليه قبل حصوله وصلاحيته ان يكون محصيا كما قال به الفلاسفة
اذ ارادة عدمه ويسمونه العناية بعلية تعالى بالنظام الماكل فالوا
وقولنا ان العلم تابع للوقوع لانه طلة وحكاية عنه انما ملو في العلم
لما نفعنا الى لان العلم اما فعلى وهو سبق صورة المعلوم الى العالم
فتكون تلك الصورة العقلية ممبها لوجودها في المعيان كما
تفعل شكلا ثم تجل موحودا وانفعالي كما تستفاد الصورة
العقلية بمعنى الموحود والافعل ولا انفعالي كما في علمه تعالى
فانه عندهم عين ذاته **وفيما ذكر المصنف** من قوله والارادة

والمتشبه

والمتشبه في هيزد كوالصفات المارلية القائمة بذاته تعالى **تنبه**
على الرد على من **زعم ان المتشبه** صفة واحدة اذلية **قد يحد وان المارا** **دة**
حادثة قائمة بذاته تعالى متقدمة تبعد الارادة وهم الكراميه
وعلى الرد على من زعم انها حادثة قائمة بنفسها لا يحمل وهو قول
الكثر معتزلة البصرة **وعلى الرد على من زعم ان معنى ارادة الله**
تعالى فعله الصادر عنه تعالى **انه سبحانه ليس بمكره** على ذلك الفعل
ولاشاه عنه وقت صدور **ولا مغلوب** عليه بالاجمال والفرق
بين المكره والجبان المالحا من لا ممد وجهه له عما الجي اليه كالملقى من
شاهق على شخص ليقوله والمكره من لا ممد وجهه له عما الكره عليه الا بالبر
عليها الكره به **وان معنى ارادته تعالى فعل غيره** **انه سبحانه امر به**
اي انه لك الفعل فاعلم حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا
له سبحانه وهو قول الحسن البخاري من المعتزلة قال الخارج في
الرد عليه **كيف يصح القول** به ذلك **وقد امر سبحانه كل مكلف بالامان**
وساير الواجبات ومن المعلوم قطعا كثره من لم ياتم فلم يتبع
الفعل المامور به في الجملة **ولو شأ** سبحانه ذلك الفصل **لوقوع** لكنه
لم يكن مرادا فلم يقع وقد لز من قول البخاري كون المامور به مرادا
وان لم يقع وهو منافق لقوله نعم ولو اراد ربك لا من في الارض جميعا
وقال ابو الحسن والنظام والعلاف والحافظ وابو القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بما في الفعل من النفع
والمصلحة وهي الدارية الى وقوعه **والفعل** ونفو الخلق وميدو
عبارة عن صفة موجودة رابدة **ارلية** قائمة بذاته تعالى **تسمى**

اي الصفة المشار اليها **التكوين** ويحيى حقيقة اي التكوين والكلام
 وعدل المصنف عن لفظ **الخالق** الذي هو مصدر خلق الى لفظ **الخالق**
 لتبوع استعماله الى لفظ الخلق في الخلق من ارادة اسم المفعول
 بالمصير كما في الضرب والمضروب والترقيق وهو تكوين مخصوص
 من التكوين صرح به اي بالترقيق بعد التكوين **اشارة الى ان مثل**
الخلق بالفعول **التصوير والترقيق والاحياء والامانة وغير**
ذلك مما استدل فعلم في الشرع **الى الله تعالى** كونه عزاز والادلال
 والعرض والبسط والعز والعمق والانعاش والاكرام الى غير ذلك
 كل وصف منها اي لا وصف المذكورة **راجع الى صفة** موجودة
حقيقية اذ لا ياتي **بالذات** المتعالية هي اي الصفة التي
 هي المجمع **التكوين** الذي هو التكوين المار الى مبدء التخليق
 بالفعل لا **لا يزع** الامام ابو الحسن **لا شرعي** واتباعه من انها
 اي التكوين والترقيق والتصوير وعجزها **اضافات** الى الصانع
 تعالى **وصفات** **للافعال** اي افعال تعالى هي عندهم صفات
 اعتبارية واجبة الى القدرة والارادة **والكلام** الذي بواسطة
 مباحثه هي المعنى بالكلام **موصوف** **ازلية** قائمة بذاته تعالى **غير عنها**
 اي صفة الكلام **بالنظم** العزى المنزلة **المسمى** **بالعز** **المتركب**
من الحروف الممهودة والكلمات وذلك اي ثبوت هذه الصفة
 امر لا يدور به ليل **ان كل من يامرو بهي ونحوه يحد من نفسه**
معنى قبل وجود العبارة ثم **يدل عليه** اي على ذلك المعنى الذي
 يحده في نفسه **بالعبارة** المفهومة لذلك المعنى او يدل عليه **بالكتابة**

اولا **اشارة** فانها من جملة الدوال اما دلالة الكتابة فطاهرة
 واما **الاشارة** فكما يشير الانسان الى امر بعيد ان ياتيه شيء وهو
 اي ذلك المعنى الذي يحده في نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها
غير العلم بالشيء **اذ قد خبر الانسان عما لا يعلم** كما اذ الخبير
 بمجي زيد ولا شعور له بذلك **يل** قد يخبر عن شيء وهو يعلم خلافه
 كما اذ الخبير بمجي زيد وهو يعلم انه لم يجي فلو كان ذلك المعنى
 النفسي هو العلم بالشيء للزم امتناع الاخبار عن ما لا يتعلق للعلم
 به واللام باطلا بالمضرورة واما الملازمة فلا لا تحقق للشيء
 بدون ما لا يدور به كحقيقة الاخبار انما يكون عن المعنى القابل
 بالنفس فاذا اوصفنا علما لا يتحقق الاخبار يدونه وقد تحقق الاخبار
 عن الشيء بدون العلم بعد اخلاف وهو اي المعنى النفسي **غير ارادة**
 ايضا **لان** قد يامر الانسان غيره بما لا يريد كمن امر عبده **فصدا**
الى اطها عصاة مولاهما امره به بترك فعل المأمور به والظاهر
 عدم امتثاله اي العبد **وامر** اي المولى ولو كان ذلك المعنى ارادة
 لم يتحقق الامور دون الارادة اذا امر انما يكون من معنى قائم بالنفس
 ايضا **ويسمى هذا** المعنى الذي يقوم بالنفس الذي يقين انه غير
 العلم والارادة **كلما يغني** يدل عليه الكلام اللفظي **على ما اشار**
اليه الخط الشاعر العلبي المصراعي من طبقة الغرزدق وجبر
يقوله ان الكلام لغى العواد **واما** جعل اللسان على العواد **دليلا**
 اي على ما في العواد **وقال** امير المؤمنين ابي جعفر عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه **اني روت** اي رقت في نفسي **مقاله** سمعت ان اقوالها **فاشار الى**

ايوبكر رضى الله عنه ان اسكت وتكلم فهو لم يترك شيئا مما ارادت
ان اقول له الا قاله وكان ذلك في امر الامانة يوم سقيفة بني ساعدة
من الانصار رضى الله عنهم **وكثيرا ما نقول لصاحبك** مخاطبا
له ان في نفي كلامه اريد ان اذكره لك واما نسئوال ذلك المعنى
النفى والدليل على ثبوت **صفة الكلام** له سبحانه امران قطعيان
احدهما اجماع الامة على انه سبحانه متكلم وايضا **نحو النقل**
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فنثبت الامر الاول
بطريقين والامر الثاني ان من ثبت كونه متكلميا ثبت له صفة
الكلام والى ذلك اثباته بقوله **مع القطع بايمانه** ثبوت
المتكلم من غير ثبوت صفة له هو الكلام فالمسلك في اثباته
هو المسلك السابق بانه البارى سبحانه متكلم وكل منكم ثابت
له صفة الكلام فالبارى ثابت له صفة الكلام **ثبت بالادلة**
القطعية ان الله تعالى صفات قد اجمعه قايمة بانه تعالى ذي
ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكليم
والكلام فالقدرة ما على هذه الصفة الذات المقدسة وقدرها
ذاتي والصفات المقدسة وقدرها بقدر الذات وعندها
الاشعة ثمانية لانهم لا يمتثلون صفة التكوين وعندها المقدرة
ط قديم الالذات وعندها الحنفية القد ما كثيرة لكثرة
الصفات القنوتية عندهم على ما ياتي وعندها الاسف الهكثان
القدمة كثره جدا والحق الحق على اختصاصه بالوجه تعالى بالعلم
الذاتي **ولما كان في الصفات الثلاثة الحيرة** التي هي الارادة والتكليم

والكلام

والكلام **زيادة نزاع** بين المتكلمين بالسببة الى ما في الصفات
وزيادة خفا فيها من حيث التصور المطلوب ووجه ادلتها
كرو المصنف **للاشارة الى اثباتها اي الملائة الحيرة** واثبات
قدمها زيادة على الذات **وفصل الكلام** فيها **ببعض** **التفصيل**
اذ تمام المقصود بحله المطولات **فقال** **ولو ابي الله تعالى متكلم**
ازلا وايد الكلام نفى قد تم بوصفه له قايمة به **فضرورة اشاع**
اثبات المشتق مطلقا كالعالم والقيام والمتكلم **للتى** مطلقا
كان او حادثا من غير قيام **ماخذ اشتقاق** ومبداه وهو المشتق
منه به اي بذلك الشيء فاذا ثبت المشتق لشيء وجب ثبوت المشتق
منه صفة له لكن الشيء قايمة به وقد ثبت انه تعالى متكلم فوجب
الكلام صفة قايمة به وقد ثبت انه تعالى متكلم فوجب ثبوت الكلام
صفة قايمة به تعالى فان قيل ماخذ اشتقاق المتكلم هو التكلم
قلنا ثبوت ثبوتهم ثبوت الكلام وفيه نظر فنفى على هذا اثبات
صفتين ولا قايمة به والوجه ان التكلم والكلام صفة واحدة
بالذات **وفي هذا** المور من المصنف والاستدلال من الشارع
رد على المعترلة حيث ذهبوا في هذه المسئلة الى انه تعالى
متكلم بكلام فقد ائتمروا بماخذ الاشتقاق ولكن على وجه لا يتم حيث
زعموا انه تعالى متكلم بكلام **ولو ابي الكلام** قايمة بغيره تعالى **ليس هو**
صفة له تعالى ضرورة امتناع انصاف الشيء لصفة قايمة بغيره فكلهم
متناقضون فدلهم متكلم بكلام مقتضاه قيام ذلك الكلام به
وقد لهم قايمة بغيره متناقض له وتفسير مرادهم بانه متكلم بايجاد

الكلام في غيره خلاف اللغة والمعقول **ارلية** لا يتبع الوجود
 لا يتبع الوجود وهما **صرون** **انتاع** قيام **المواد** **نه** **ان** **تالي**
 اذ لو جار الصفة بالحوادث لجاز في حقة التغير وهو محال وايضا
 فهي صفات كماله فلا تكون الارلية وايضا لو كانت حادثة
 لزوم خلو الواجب عن الانضمام بها **صرون** انها مسبوقة بالعدم
 فيلزم النقص **ليس** كلامه تعالى **من جنس الحروف** وهي الكيفيات
 المخصوصة العارضة للاصوات او المجرع من المعارض والمروض
ولمن جنس الاصوات التي هي الكيفيات الهوائية المسموعة
صرون **انها** اي الحروف والاصوات **اعراض** **حادثة** **ولا** **عن**
 الوجود حادث **مسترد** **حدوث** **بعض** في الوجود **بانتفاء** وجود
البعض الآخر والقول باشتراك ذلك قطعي **ان انتاع** وجود
التكلم والتلفظ **بالحرف الثاني** من الكلمة المتقطعة **بدون انتفاء**
الحرف الاول منها **لكن** **يدعي** **عن** **الاستدلال** **في هذا**
 الذي ذكره من انه ليس من جنس الحروف والاصوات **رد علي**
بعض الخائيل دون جمهورهم قال الحافظ ابن رجب وربما
 نسبوه الى الامام احمد والصحيح المخرج عن اجماعه كان يبدؤ
 قائل ذلك اي قائل ان التلفظ بالقرآن غير مخلوق وجعل
 ابن رجب القول بذلك ضعيفا عنهم ونسبته الى الامام
 باطله وفيه ايضا **رد على الكرامية القائلين** اي بعض الخائيل
 والكرامية وكذا الحشوية **بان كلامه** **سجادة** **عرف** **من جنس**
الحروف والاصوات **ومع ذلك** اي مع القول بعرضية **هو** **قديم**
 وكان

وكان اشار بهذه المعنى الى حقهم وغفلت عن ما في كلامهم من
 التناقض المقتضي لسخافة قولهم وسقوطه اذ القول بالعرضية
 وبالتركيب من الحروف المتعاقبة في الوجود في حين المقترح
 بالحدوث وقت استتبع الكرامية القول بقديم ما هو هذا
 شأنه فقالوا بالحدوث **وبوأي الكلام** الذي الكلام فيه **صفة**
 له سجادة **اي** **معنى** **قائم** **بالذات** كما هو شأن ساير الصفات
منا **في** **هذه** **الصفة** **للسكوت** **الذي** **بوأي** **الذي** **تفسيره**
ترك **التكلم** **مع** **القدرة** **عليه** **اي** **على** **التكلم** **والاف** **اي** **ومنا** **فيه**
 للافة التي هي عدم مطاوعة الالات اي الالات التكلم **اما** **ب**
 اصل الفطرة اي الخلقة **كما** **في** **الحرس** **فانه** **اف** **تخليقه** **يقتنع** **بمعنا**
 التكلم لفساد في الاله **او** **بحسب** **ضعفها** **اي** **الالات** **المذكورة**
وعدم **بلوغها** **حد** **القوة** **على** **التكلم** **كما** **في** **حال** **الطفولية**
 وصغر السن اذ الالات في الصغر تضعف عن ذلك لكنها تقوي
 بالتدريج حتى تبلغ الحد الذي يتم به الاستعداد للتكلم والحامل
 ان الافنة قسيمان لانها اما بامر خلقي او من حيث ان الاله لم يبلغ الحد
 المذكور **فان قيل** **اعترض** **اذا** **على** **القول** **بمنا** **فانه** **الكلام** **للسكوت**
والاف **هذا** **الذي** **ذكر** **مؤوه** **من** **المنا** **فانه** **انما** **يصدق** **على** **الكلام**
اللفظي **اذ** **منا** **فانه** **للسكوت** **لكونه** **هذه** **ظاهرة** **وكذا** **الاف**
اذ **تشرط** **تحققه** **عدمها** **دون** **الكلام** **المعنى** **لانه** **لا** **ينبغي** **فيها** **اذ** **السكوت**
والحرس **انما** **ينبغي** **كل** **منهما** **التلفظ** **دون** **المعنى** **لجواز** **الاجتماع** **اذ** **قد**
 يريد الانسان كلاما في نفسه ويسكت عن التلفظ به مع القدرة او يمتنع

هذه افة قلنا في الجواب **المراد بالسكوت والامه** المتأنيين للكلام
النفس السكوت والافه **الباطنيان** اما السكوت الباطني
فهو بان لا يريد الانسان في لغة التكلم مع القدرة عليه وقوسه
اولا يقره وعلى ذلك اي على تدبير الكلام في نفسه بيان للافة
الباطنية ولا يخفى معناها فانهما هذه المعنى للكلام النفساني وانه هذا
الغوي يقول **فكلام** نوعان **لفظي ونفسي** ونفسي الدال
والمدلول **فكلام** اي ضد الكلام بتوحيده **اغني** بالضم **السكوت**
والخس فكل منهما نوعان ايضا سكوت باطني يتأني في الكلام النفسي
وحس باطني يتأني ايضا وسكوت ظاهري يتأني في الكلام اللفظي فمررت
ظاهريتا ايضا **واسه تعالى متكلم بها** اي بصفة الكلام المتأني اليها
وهو امرنا مخبر بها يعني انه اي الكلام **صفة واحدة** في نفسها
غير متعددة وان قلنا انها **تشكر الى الامر والهي** **والخبر** فليس ذلك
اختلافا في نفسها وتكثرها بل **باختلاف العلاقات** المضافة
اليها فهي من حيث التعلق بالطلب امر ونهي لانه اما طلب فعل
او ترك ومن حيث التعلق بالاخبار غير فهي في التعلق والوعدة
كالعلم والقدرة وما يبر الصفات كالارادة والسمع والبرهان
كلاهما اي من هذه الصفات **واحدة** في نفسها موجودة **تدعي**
والنكر والحدوث مضاف اليها **انما هو في العلاقات** **ولا مضافا**
مكب للعلاقات والمضافات ولا منافاة بين كون الصفة واحدة
تدعي وتعلقاتها كثيرة حادثة وانما قلنا بذلك **لما ان ذلك القول**
المبعد عن التكرار ما يمكن **اليق** **بكمال التوحيد** اذ المعترض في

هذا

117
هذا المقام في الكثرة ما يمكن وانما ثبتت من الصفات واحوالها
ما لا بد منه في الحال والحال اللذين هما مقتضى الوجود بالذات
ولانه لا دليل عقلا او شرعا على تكرار كل صفة منها في نفسها ولا
اثبات لشيء دون دليله **فان قيل** اعتراضا على القول بوحدة
صفة الكلام **هذه** الاقسام التي هي الامر والهي **والخبر اقسام للكلام**
لا يعقل وجوده اي الكلام **بدونه** اي هذه الاقسام اذ لا وجود
لشيء بدون امر ايه ولا وجود للمكلى بدون جريئانه **قلنا**
في الجواب قوله لا وجود لصفة الكلام بدون هذه الاقسام **فمن**
اذ اقسام الشيء لا وجود له بدونه انما هي اقسامه الحقيقية
لا اعتبارية اما الاقسام الحاصلة بواسطة العلاقات فهي عارضة
لشيء يعقل وجوده بدونه كما في تنوع المدة بواسطة التقاطع
مع تحققها بدونه **بل انما يصير** الكلام **احد تلك الاقسام الثلاثة**
المذكورة او الخمسة بضم الاستفهام والنداء اليها **عند العلاقات**
اي تعلقات الكلام النفسي باحد تلك الاقسام **وانما يصير** احدها **بجمل**
ذلك الاقسام بحسب اختلاف التعلق **فيما لا يزال** والمواد بالارادة
المتعاقبة التي لها ابتداء **واما في الازل فلا انقسام** لصفة الكلام
اصلا واعلم ان القول بوجود صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور
المشعرين والماتريديين بانها لا تنصف باحد الاقسام المذكورة في الازل
بل فيما تزال فهو مذهب عبد الله بن سبيع القطان من ائمة المشعرية
وقد اشار الشافعي في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكر
امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد

بالنقد بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قدیم ولم يجمع الكلام بالامر
والنهي والخبر وغيرهما بكلام واحد فكيف بنا بانه واحد يتعلّق بجميع
التعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن إدراك
كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره موطأ كلام الماتريديّة وحاصله
انه مع كونه واحداً في نفسه ينصف في الازل بحضرة الانقسام وقال الامام
الامدي فربما يصحاح بنا الى القول بان كلام الله تعالى القاييم بذاته
خص صفات مختلفة وهي الانقسام المذكورة **وذهب بعضهم** وهو
الامام الرازي رحمه الله **الى انه** اي الكلام النفسي **في الازل خبر مرجح**
الحل اي بقية الانقسام **الى الله** اي الخبر لا حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل اي الفعل المأمور به واستحقاق
العقاب على الترك اي ترك الفعل المأمور به وحاصل **النهي على**
العكس من حاصل الامر وهو اخبار عن استحقاق الثواب على الترك
والعقاب على الفعل **وحاصل الاستخبار** وهو الاستفهام **الخبر**
عن طلب العلم فهو الخبر عن الاستعلام **وحاصل التذلل والخبر عن**
طلب الاباحة من المنادي ولما كان الاستخبار طلب استخبار عدل
في حاصله عن الاخبار الى الخبر والنزوم ذلك فبما عطف عليه للمناسبة
لكن لم يجعل حاصل الامر والنهي اخبار عن طلب الفعل والترك
كما في الاستخبار والتذلل **ورد** ما ذهب اليه من ذلك **بانا نعلم اختلاف**
هذه المعاني الخمسة بالضرورة فلا شيء من الخبر ياتشأ ولا من الامر
بما استفهم ونحو ذلك ولا ضما في تباين مفاهيمها وان ما ذكره
الحاصل انما هو لارام المعنى على ما فيه من النظر وليس هو المعنى ولا جزءه

واستلزام

واستلزام البعض من هذه المعاني **لللبعض** الامر منها كما استلزام
العدم مثلاً الاخبار عن طلب الاجابة **لا يوجب الاتحاد** بينهما
في المعنى والمعلوم كما هو عنى عن زيادة البيان **فان قيل**
استثنى كلاً لا على القول بان الكلام في الازل ينقسم الى هذه
الانقسام **الامر والنهي** وجودهما بلا وجود **بما مور** ونهيت
يتوجه اليها الخطاب **سعة** وعيت **بح** قطعاً التزديد عنه
ولا وجود لهما في الازل **والاخبار** في الازل **بطريق المخير**
للمقطع لا معنى بالسبب الى الازل فاني يكون مثل قوله تعالى انما ارسلنا
نوعاً الى قومه خيراً في الازل قلنا في الجواب **ان يجعل كلامه** النفس
في الازل امر او نهياً وخبراً كما ذهب اليه ابن سعيده القطان **فلا**
اشكال ولا توجه لهذا السؤال **وان جعلناه** في الازل منقسم الى
فالامر على هذا **في الازل** يكون **لا يوجب تحصيل المأمور به** فاني
الازل **يل في وقت وجود المأمور به** لكون الامر الازل **وصبر وركن**
اي المأمور به وجود **اهل التحصيل** اي مكلفا بتحصيل المأمور به
فيكون في كون الكلام امراً في الازل **وجود المأمور به في علم الامر** تعالى
في الازل وهذا يمكن في الشاهد **كما اذا قدر الرجل** العاقل في نفسه
انما لم يوجد في الخارج بعد فامره اي الرجل ابنه للمقدّر امره **فانفسياً**
انه لتفعل كذا فيكون مطالباً لابنه الذي وجوده في علمه **لكن**
الفعل **بعد الوجود** اي وجود ابنه في الخارج وهذا لا يعود سفيراً
وعبثاً فالقول بانه لا بدلة امر من المأمور به **لكن لا يلزم من ذلك**
تحقق المأمور به في الخارج بل يكفي وجوده في الجملة ومثل الامر النهي واعتراضه

بان مثل ذلك عزم على الطلب لا طلب ورد بانه طلب والا فيلزم
ان لا يكون الوجود لان ما موردا بالامر السابق في زمنه عليه السلام
واجيب بان ذلك متعني وانه تحقق في الصورة المذكورة وجود المأمور
وقت الامر في الجملة **واما الاخبار عن الماضي بالنسبة الى الازل** فلا
تحقق له وان وجدت صورة الماضي لان الازل لا يتصف بشي من
الارزمنة الثلاثة اذ الماضي والمستقبل والاحال بالنسبة الى الله تعالى
فلا تحقق لهذه الارزمنة في الازل **لكن الله تعالى عن الزمان** مطلقا
لما سبق من ان وجوده تعالى ليس زمانيا وكذا وجود ذاته
المقدسة فاجب ان يكون في الازل غير زمني فلا يكون بطريق المضي
لان خلق الزمان من غير الله ولا يتغير بتغير الزمان والمغير انما هو
في العلق **كما ان الله تعالى غير زمني لانه ازل لا يتغير بتغير الزمان**
وانما محل التغير المتعلق بزمان غيره **وما خرج المصنف بالارزمية**
الكلام النفسى حاول التنبيه على ان القرآن انصافه بطلق على
الكلام النفسى القديم القايم بذاته تعالى كما يطلق الى القرآن على النظم
المتناو والمجمل للحادث لانه عبارة عن هذه العبارات المركبة
من هذه الحروف وكلاهما اطلاق حقيقي لما سياتى من لفظ القرآن
مقتضى ترك لفظي فقال **والقرآن** بالمعنى النفسى **كلام الله** ثم وصفته
غير مخلوق لانه ازل **وعقب القرآن بكلام الله تعالى** ولم يعزده
لما ذكره المشايخ المتقدمون من المانزلة بغيره وغيره كما هو في النسخ
من انه يقال في هذا المقام **القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**
فيكون ذكر كلام الله تلو ذكر القرآن معينا لاحد المعنيين بخصوصه

ومصارفا

ومصارفا للفظ القرآن عن معناه الاخر فيقال هكذا **ولا يقال**
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم القاصر ان المراد المعنى
الاحر الذي هو النظم المتناو وان المؤلف من الاصوات والحروف
المشروط وجود بعضها باقتضا البعض **فبهم غير مخلوق كما**
ذهب اليه بعض المتأخرين ولكتوبه جهلا منهم بالارزمية هذه
المقالة الظاهر لزومه وقساده وقصورا في التصور العقلية
العامة والبعد عن ادراك العقلية **او عناد** ممن ظنهم
متمهم فساد هذه المقالة فلم يمتنع وقد علا جدران قال بقدم
الكاعد والعلاني ويجزم براه الامام احمد ووجوه اهل مذهبه
عن ذلك **واقام المصنف قوله غير المخلوق مقام لفظ غير الحادث**
تنبيه للطالب **على اتحادها** اي اللفظين لفظ غير المخلوق ولفظ
غير الحادث اذ معناها واحد **وقصده الى جري الكلام** وسوقه
وصوح العيان **على وفق** متن الحديث **حيث قال صلى الله عليه وسلم**
فيما اخبره ابن عدي في الكامل من حديث ابن هبيرة وقال الحافظ انه
موصوع واورده ابو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات **القرآن**
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر باه العظم
لكن هذه المسئلة لم تكن في الصدر الاول في كلام ولقد اعمل هذا
اللفظ على ان المراد انه غير متروك من قال انه متروك فهو كافر
ومنه قوله تعالى ان هذا الاقتراف وقوله تعالى ان هذه الاقلاق
الدوليين **وتنصيصا على محل الخلاف** وموضع النزاع بين اهل
السنة والمعتزلة **بالعبارة المشهورة** فيما بين الفريقين المذكورين

وسواءى محل الخلاف بالعبارة المشهورة **ان القرآن مخلوق** ومتو قول
المعتزلة **او غير مخلوق** ومتو قول اهل السنة **ولمجد** اي ويكون
العبارة المشهورة انما هي بلفظ الخلق بدون الحروف **تتو** هذه
المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن
وتحقيق الخلاف وكونه معنويا بيننا وبينهم اي المعتزلة في هذه
المسئلة يرجع الى اثبات **الكلام النفسي** صفة ارضية قائمة به تعالى
ومتو قولنا **وتعني** اي في الكلام النفسي ومع وجوده بالمعنى المذكور
ومتو قول المعتزلة لاما متو الظاهر من هذه الاطلاقات الذي فهم
منه الاتفاق على اتحاد الموضوع والاختلاف في المحمول بل قولهم مخلوق
محمول موضوعه الكلام اللفظي وقولنا قد تم محمول موضوعه الكلام النفسي
لم اللفظي **والا** اي وان لم يكن في هذه المسئلة كما ذكر **نحن** اهل السنة
لا نقول بقدم اللفاظ والحروف التي هي الكلام اللفظي وانما
غير مخلوق حتى يتحقق الخلاف في ذلك وانما يوافقهم فيه **وهم**
اي المعتزلة **لا يقولون بحدوث كلام نفسي** يعني لا يثبتون
له تعالى صفة كلام نفسي ويقولون بانه مخلوق ولو قالوا به لقالوا
بقدمه كما قلنا لانهم لم تغلب عليهم العامية كالكرامية حتى يقولوا
بحدوث صفة قائمة به تعالى وانما شان صفة الكلام عندهم
شان بقية الصفات من ثبوت وجودها اريد على الدوام **ودليلا**
على ثبوت هذه الصفة **ما مر** فترى ومتو **انه ثبت بالاجماع**
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فثبت
لهذا المشتق قطعا **والامعني** له اي لثبوت كونه تعالى متكلم

سوي

سوي انه منصف بالكلام كما عرفت سابقا ومتو يطلق على اللفظي
والنفسى **لكن يمتنع قيام اللفظي الحادث به انه تعالى** وانضافه
به لما مر من البرهان على امتناع قيام الحوادث به تعالى **فتبين**
ان يكون المعنى القايم به تعالى متو الكلام **النفسى القديم** بالقرآن
فبقي ههنا ان الشارح قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على
الايان بوجوده المبارك وقد رتبته وكلامه وعلى المضد بقى بنسبة
النبي بدلالة معجزة ولتوقف شيء من هذه الاحكام على الشرع
لزم الدور ولا يخفى ان حجة الاجماع انما تنسف من التزم الموقف
على الكلام فكيف يثبت بالاجماع فالاولى الاستدلال بما تواتر
عن الانبياء من انه تعالى متكلم اذ لا توقف لثبوت النبوة على
الشرع ومتو ظاهر ولا على الكلام لان تصديقه تعالى للنبي
ياظهر **العجوة** على يد امر فاعلى لا قول **واما استدلالهم**
اي المعتزلة على القول بخلق القرآن **بان القرآن منصف بما**
هو من صفات المخلوق المختصة به المستلزمة لحدوث موضوعه
ومقتصف بما هو من سمات الحدوث ودلايل من **التاليف**
والتنظيم وهما معني او التنظيم لخص لانه التاليف الظاهر
حسائيا كسببه **والانزال** جملة **والنزيل** شيئا فشيئا المنافي
ذلك المقدم **وكما كونه** اي القرآن **عربيا مسموعا فصحا معجرا**
فانها اوصاف للنظم المتلو ومتو لا يكون صفة له تعالى ولكن
كونه مسموعا لاني في ذلك عند الشئ الا شعري على ما ياتي **الغير**
ذلك من كونه ذكر محمدنا ومحجولا وكاينا في اللوح المحفوظ

ومختلفا باختلاف المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث فانما
يقوم ذلك الاستدلال حجة على بعض الكتابه الزاعمين قدم
ما هذا شأنه لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وبموجب
لهذا الاستدلال كما تقر رانفا وانا الكلام والحلا في بيننا
وبين المعتزلة في المعنى القديم الذي هو الكلام المعنى فالتبني
ونفوه والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
لانه معلوم بالضرورة لاهل الملته ولم يمكنهم نفى ما خذ لا شغلا
مع ثبوت المشتق ذهبوا الى انه تعالى متكلما لا بالمعنى الذي قلنا
به بل بمعنى ايجاد الاصوات والحروف التي هي النظم المعهود في محالها
التي يقوم بها من الملك والنبى وغيرهما او بمعنى ايجاد اشكال
الكتابة اي نقوش الحروف المنطوقة المتشار اليها في اللوح المحفوظ
اولا قبل التلفظ به فيكون قرانا وان لم يقرأ وهذا على اختلاف
بينهم اي المعتزلة فمنهم من قال ان اطلاق المتكلم انما هو بايجاد
القرآن كتابه في اللوح المحفوظ ومنهم من قال بايجادها في المقطع
وانت خير بان المتحرك من قامت به الحركة للمقطع بانه لا يطلق
المشتق على شئ وما خذ الاستنتاج قائم بغيره بل لا بد من قيامه
به لان اوجدها اي الحركة في غيره لانه موجود لها لا يتحرك
اذ المشتق انما يقتضى ثبوت الماخذ من اطلاق عليه لانه ثبوت
ايجاد الماخذ والافلوح اطلاق المتحرك على من اوجده الحركة
في غيره لم انصاف البارى سبحانه بالاعراض المتخوفة لانه اوجدها
في محالها كالقيام والقعود والسواد والحرة ونحو ذلك تعالى الله

على

عن ذلك اي عن انصاف المذكور وان يشتق من الصفات
المخلوقة اسما تطلق عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الملازمة
فظاهرة اذ المسووع مطلق المشتق اذ مجرد اختاد المشتق منه
ويلزم من ذلك ايضا ان يكون لكل عرض ناعت متوعدت بان
احدهما من قام به والاخر من اوجده وفساد ذلك غنى عن البيان
لانه يقتضى ان يكون الصباغ اسود كما ان الثبوت اسود ونسبة
هذا الى عاقل مستبعدة فندكر ما قدمه الشارع من قوله لكن مرر
لنى كون الكلام صفة له تعالى لا اشياء كونه صفة له تعالى غير قائم
بذاته ومن اقوى شبه المعتزلة التي يمكن كون بها في الطعن في
مذهبينا في هذه المسئلة قولهم انكم تتفقون على ان القرآن
اسم لما نقل اليينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا القول يستلزم
كونه اي القرآن مكتوبا في المصحف اذ لا معنى لكونه بين الدفتين
الا ذلك مقروا بالاسنة مسهوما بالاذان ضرورة تواتره وكل
ذلك المذكور من كونه مكتوبا مقروا مسهوما من سمات الحدوث
ودلائل كونه مخلوقا وذلك معلوم بالضرورة وانتم لذلك القديم
صفات الحوادث المختصة به فلزم التناقض فاشارة المصنف الى
الجواب عن هذه الشهادة بقوله ومنواي القرآن الذي هو كلام الله
النفسي الارلى مكتوب في مصاحفنا اي ناشكال الكتابة والرقوم
وصور الحروف والدالة عليه اي القرآن فانه يفهم من تلك العقوس
لانه معنى انه ذلك المكتوب وانه حقيقة محفوظة في قلوبنا ثابتة
في اهلنا اي بالالفاظ الخيلة الثابتة في القوة الخالية مثلا

للكلمات الملقوطة وصورها كصور الحروف الخطية **مقروءة**
بالسنة **أحرف** **الحقيقية** **الملفوظ المسموعة** فالخرف يكون
خطياً وخيالياً وحقيقياً **مسموع** **بأذنانك** **ذلك** **أيضاً** **أي** **بالخرف**
الملفوظ وملوّن **ذلك** **غير حال** **فيها** **ومع ذلك** **الاطلاق** **والوصف**
الذي ظاهره **الحلول** **ليس** **القرآن** **الذي** **هو** **الصفة** **العدمية** **حالا**
في **المصاحف** **التي** **قلنا** **أنه** **مكتوب** **فيها** **ولا في** **القلوب** **التي** **قلنا**
أنه محفوظ فيها **ولا في** **اللسنة** **التي** **قلنا** **أنه** **مقروء** **بها** **ولا في** **الأفان**
التي قلنا أنه مسموع بها بل **ملوّن** **معنى** **قائم** **به** **أن** **الله** **تعالى** **يقضي**
أزلي **يلفظ** **باللسنة** **ويسمع** **بالأذان** **بالنظم** **المخصوص** **للمحمود**
الدال **عليه** **أي** **على** **القرآن** **النفسي** **ويحفظ** **بالنظم** **المجمل** **في** **الذهن** **ويكتب**
بنقوش **وانكالم** **هو** **حروف** **خطية** **موصوطة** **لحروف** **اللفظية**
الدال **عليه** **أي** **على** **القرآن** **النفسي** **الكلام** **ثم** **النفوش** **تختلف** **بحسب** **اقتلاف**
الأوضاع وليست الكتابة والكفارة والكفظة والسمع واقعة عليه
صفات له حقيقة **لأن** **ذلك** **محال** **وانما** **هذا** **كما** **يقال** **مثلا** **النار**
جوهر **محرق** **وهذا** **ممنزلة** **قولنا** **الكلام** **صفة** **أزلية** **تذكر**
أي **النار** **باللفظ** **وهنا** **ممنزلة** **قولنا** **مقروء** **باللسنة** **ويكتب**
بالنظم **ممنزلة** **قولنا** **مكتوب** **في** **المصاحف** **ولا يلزم** **منه** **أي**
من **كون** **النار** **مذكورة** **مكتوبة** **كون** **حقيقة** **النار** **صوتا**
ومرعا **أو** **نقشا** **وتشكلا** **فكذلك** **لا يلزم** **من** **قولنا** **أن** **القرآن**
مقروء **مكتوب** **أن** **يكون** **حقيقة** **صوتا** **ومرعا** **أو** **رقما** **متصفا**
بشيء **من** **سمات** **الحدوث** **وذلك** **لأن** **معني** **كونه** **مقروءا** **باللسنة**

مقروءة

مقروءة ما يدل عليه ويرشد إليه **وحقيقة** **أي** **تحقيق** **الوجه**
المسموع لهذا الإطلاق **أن** **الشيء** **في** **الجملة** **وجودات** **أربعة** **وجوبا**
في **الاعيان** **كتحقيق** **هوية** **الإنسان** **في** **الخارج** **ووجوبا** **في** **الاذهان**
لحصول صورته في الذهن **ووجود** **أي** **البيان** **وملوّن** **معنى** **قوله** **في** **البيان**
كما إذا قلنا الإنسان **ووجود** **أي** **البيان** **وملوّن** **معنى** **قوله** **في** **البيان**
كما إذا رقت حروفه **فالكلمة** **تدل** **على** **البيان** **لأنها** **وصفت**
للدلالة عليها **وهي** **أي** **العبارة** **تدل** **على** **ما** **في** **الاذهان** **وملوّن**
أي **ما** **في** **الذهان** **يدل** **على** **ما** **في** **الاعيان** **فالوجودات** **الأوليات**
حقيقيات والآخر اصطلاحيات ولهذه الاختلافات ومما يختص به
الاذهان اعتبار هذه الوجودات بالصفة التي هي **ملوّن** **للملابة**
مثلا ملينا **مل** **وإذا** **تمهد** **لهذا** **فحيث** **يوصف** **القرآن** **بما** **ملوّن** **لوان**
القديم **وصفاته** **المختصة** **به** **كما** **في** **قولنا** **القرآن** **غير** **مخلوق** **القرآن**
صفة قديمة به تعالى **ووجود** **ذلك** **فالمراد** **إذا** **من** **إطلاق** **القرآن**
حقيقة **الموجودة** **في** **الخارج** **وهي** **الصفة** **الارلية** **المسمات**
بالكلام **النفسي** **وهذا** **إطلاق** **من** **حيث** **الوجود** **في** **الاعيان**
وحيث **يوصف** **أي** **القرآن** **بما** **ملوّن** **لوان** **المخلوقات** **والمخبرات**
المختصة **ببراد** **أي** **بالقرآن** **اللفاظ** **للنطوقة** **المسموعة** **في**
كما **في** **قولنا** **قرآن** **نصف** **القرآن** **إذا** **النفسي** **لا** **يخبري** **وهذا** **إطلاق**
من **حيث** **الوجود** **في** **العبارة** **أو** **براد** **بإطلاق** **المخيلة** **كما** **في**
قولنا **حفظت** **القرآن** **وهذا** **من** **حيث** **الوجود** **في** **الاذهان** **أو**
براد **بإشكال** **المنقوشة** **كما** **في** **قولنا** **نحرم** **على** **المحدث** **مس** **القرآن**

اذ لا يمكن من النفي ولا اللفظ ولا الذهني فيكون هذا الاطلاق
من حيث الوجود في الكتابة وحاصل الجواب اننا لم نصف الكلام النفي
بشي من سمات المحدثات والوصف المذكور انما يجب باعتبار
المذكورة وهم هنا جواب اخر وهو ان الموصوف بهذه الصفات
انما هو القرآن بالمعنى الاخر وثاني زيادة ايضا **ولما كان دليل**
الحكام الشرعية انما هو بالقرآن بالمعنى الاخر الذي هو اللفظ
دون المعنى لعدم النفي عرفه اي القرآن بالمعنى الاخر **ايه الاصول**
اصول الفقه بالملفوظ في المصاحف المنقول بالتواتر المعجز
يسورة منه **وجعلوه** اي القرآن بالاطلاق المذكور **اسما للنظم**
والمعنى جميعا ولما كان هذا موضع نظر تقريظ ان القرآن لمعنيين
احدهما المعنى النفي والاخر النظم المرعي المخصوص ولا شيء من اوجه
بالاخر وقد عرفت من حيث الاطلاق والثاني بالملفوظ المنقول
فكيف يحمل بالنظر الى ذلك اسما للنظم والمعنى اشار الى الجواب
عن ذلك بقوله **اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى المجرد**
المعنى ولا للجموع من النظم والمعنى وانما المعنى ملحوظ في
التسمية وفي القلوع ما مضى كما قالوا القرآن وهو النظم
والمعنى جميعا وارايدوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه
عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال
على المعنى لا لجموع اللفظ والمعنى انتهى وفيه نظر لما هره به
مشايخنا من ان النظم والمعنى ركنان للقرآن احدهما اصلي
وهو المعنى والاخر زائيد وهو النظم ونظروا ذلك بالايمان بالنسبة

الي

الى قرار والمقصد يورثوا على ذلك ان الرايد يبيح
اعتباره عند الحاجة حتى جازت القراءة بالنارسية حال
العجز عن العوبة كما يبيح اعتبار الالف في حال الكراه على كلمة
الكفر هذا ولا يخفى ان المنزل والمنقول والمواتر انما هو
النظم ثم انهم ان اردوا بالمعنى النفي فقد قوى الشك وان
ارادوا امرا اخر فيحتاج الى بيانه وبالجمله فالمبحث مشكل **واما**
الكلام العدم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه يجوز عقلا ان يسمع ومنعه اي الجواز الاستناد
ابو اسحاق الاسفراييني فقال بامتناع سماعه **وهو اي**
الجواز المذكور **اختيار الشيخ ابن منصور** الماتريدي وعلى هذا
فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله عند الاسفراييني والماتريدي
حتى يسمع ما يدل عليه بل يتبين ان يكون ذلك معنى هذه
الاية لان الله تعالى يقول وان احدا من المشركين استخارك
فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه ما منه وهذا كما سمعت **علم**
فلان اي سمعت ما يدل على علمه والا فلا يمكن ان يكون العلم
مسموعا الا ان يلتزمه الشيخ **فموسى عليه السلام** لم يسمع الصفة
المقدسة عنده ولا وانما سمع صوتا **دالا على كلام الله تعالى**
النفي ولما استشعر الشارع ان سماع ما يدل على الصفة لا يقتضي
تحصيل موسى عليه السلام باسم الكلم لعدم احتضا هذه السماع
اشار الى الجواب عن ذلك بقوله **لكن لما كان** سمعه عليه السلام للصوت
الدال على الصفة **بل لا واسطة الكتاب المنزل والملك الذي ينزل**

به على الانبياء وملوك وصف مختص **خص** موسى عليه السلام **باسم**
الكلم بان غيره من الانبياء الامن شانه انما سمع بالواسطة المذكون
فان قيل اعترضنا على القول بان الكلام حقيقة في النفس بحاج
في النظم لو كان كلام تعالى حقيقة **في المعنى** النفس القديم الذي هو
الصفة بحاج في النظم المؤلف اليهود **لحق** نفيه اي نفى كلام الله تعالى
عنه اي عن النظم المؤلف اذ ذاك من امارات المجاز كما في قولنا في
الشيء ليس باسمه ولو كان مجازا لم يصح النفي بان يقال **ليس النظم**
المنزل المعجز الفصل في الايات والسور كلام الله تعالى واللام
باطل لان النفي غير صحيح **والاجماع على خلافه** اي على ان النفي باطل
فالمعزوم باطل وهو كون الكلام مجازا في النظم **وابن الفخر**
المخدي به الى الذي يعجز عن التبيان بسوكة من مثله
ويجدي به النبي فيعجزه وحقيقة الحدي طلب معارضة
ما جعل شاهد اعلى الدعوى تعجز المنكر بقول حديث فلانا
او اباريته الفعل ونارعة الغلبة **فهو كلام الله تعالى حقيقة**
بالاجماع ولا يقال هذا اموات ولا يعينه لان قول بلوغه
لان المحكوم عليه اولا النظم وهما المعجز المخدي به وهما
غير ان مفهومهما وان كانت هذه الصفة انما هي جارية على النظم
ولهذا قال **مع القطع بان ذلك** اي المعجز والمخدي **اما يتصور**
في النظم المؤلف من الكلمات **الفصل في السورة** والامات
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة والحمدى ٦ وعجاء
لجاحدين والحاصل ان النظم يطلق عليه الكلام حقيقة لا مجازا

بدليلين

بدليلين احدهما الاجماع على عدم صحة نفيه عنه الثاني الاجماع
على ان المعجز المخدي به كلام الله حقيقة ولا يصدق ذلك
الا على المشار اليه **قلنا** في الجواب **التحقق** القول عطف على
المذكور والتزام موجه **ونقول ان لفظ كلام الله تعالى في النظم**
ايضا وعلى هذا فهو **اسم مشترك** بين الكلام النفسي القديم
القائم به آية تعالى **ومعنى الاضافة** اي اضافة الكلام اليه من كونه
اي الكلام بالمعنى المذكور صفة حقيقية لله تعالى من اضافة
الصفة الى الموضوع **وبين الكلام النفسي** الحادث المؤلف من
السور والايات ومعنى الاضافة على هذه المعنى انه اي الكلام مخلوق
له تعالى ولما كان هذا الوصف شاملا لكل كلام حادث اشار
الى خصوصية هذا الحاق المقتضية لاختصاص هذا النظم بالاضافة بقوله
ليس ملوما باليقين **المخلوقين** فليس للمعبود صنع اصلا واذا قرر
ذلك فلا يبعد النفي اي نفى كلام الله تعالى عن النظم **اصلا** لانه حقيقة
فيه ولا يكون المعجز والمخدي **لا في كلام الله** حقيقة لما ثبتين
ونعني كون المعجز والمخدي فيه من حيث تعلقيهما به وكونه
محلها **وما وقع في عبارة بعض الشايع** من انه لفظ كلام الله
تعالى مجاز يعني في النظم وهو منشا السؤال **وليس معناه** اي ما وقع
في هذه العبارة **انه** اي كلام الله تعالى غير موضوع للنظم المؤلف
حتى يقع نفيه عنه بل معناه ان الكلام في التحقيق اوليا لذات
اسم للمعنى القائم بالنفس مع قطع النظر عن اللفظ **ولتسمية**
النظم به اي بالكلام **ووصفه** اي الكلام **له** اي اللفظ **انما هو**

ستدلال

حقيقته

اي فعل التسمية والوضع **باعتبار دلالة** اي اللفظ على المعنى
اللفظي المسمى اولاً وبالذات بالعلام والحاصل ان هذه القابل
انما اطلق المجاز من حيث المعنى لا من حيث انه وصف للفظ لان
المعاني قد توصف بالحقيقة والمجاز كما يوصف بهما اللفظ
وهنا كما يقال الحياة حقيقة هي العلم والايمان واما اعتدال المزاج
بحسب الجنس والحركة بالارادة فتلك حياة مجازية كما يحصل التمدح
بها خلافاً لاولي قال تعالى او من كان ميتاً فأحييناه اي كافراً
فحسبنا او جاحلاً فاعلمناه وانت تعلم ان الحياة حقيقة في
اعتدال المزاج المذكور مجاز في العلم والايمان **وهذه بعض**
المحققين وهو صاحب المواقف وفاقاً للعلماء محمد بن شمس الدين
في كتابه نهاية الاقدام على ما ذكره السيد والظاهر انه ارتقاها
الى المعنى في قول **ما نحن الا شاعرة** وغيرهم **كلام الله تعالى**
قديم فقد صرح الشيخ ابو الحسن الاشعري بان الكلام هو المعنى النفس
ليس ملو في مقابلة اللفظ **عني يراى** اي بالمعنى في كلامه هذا
مدلول اللفظ ومعلومه الذي هو باق اللفظ فلا شيء من احدهما
بالاخر بل مرادهم بالمعنى ههنا ما ملو في مقابلة العين اي الجوهر
القائم بذاته **والمراد به** اي بالمعنى ههنا ما لا يقوم بذاته
لانه اذا في مقابلة ما يقوم بذاته واذا كان كذلك فلا منافاة
بين اللفظ والمعنى بل يصيد والمعنى ولا يمنع ان يكون اللفظ
معنى فيصح ان يكون النظم الشريف معنى لانه لا يقوم بذاته **كسائر**
الصفات فانها انما تقوم بالذات ويقال لها معانٍ لانه كذلك

واللحن

واللحن ان للمعنى اطلاقين احدهما ما يقابل اللفظ وهو
مدلوله فلا يصدق به والثاني ما يقابل العين وهو مبدء
الاطلاق لا يقال في مقابلة اللفظ فيصدق به ومراد المصنف
بالمعنى في قولهم كلام الله معنى الاطلاق الثاني فتكون الصفة
التفصيلية هي النظم والمعنى **وسراده** اي المشايخ **ان القرآن** وكلام
الله تعالى **اسم للنظم والمعنى** اي معنى النظم **شامل** اي للنظم ومعنا
وسراده اي القرآن الذي ملو اسم للنظم والمعنى **قديم** ومعنى اي قائم بذاته
تعالى اذ قولهم انه معنى لا يباي كونه نظماً لما تقرر ولما كان هذا الحمل
اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات المحدثات كما سبق فاني
يكون قد عاونا وجه التشتيع على الحشوية وبعض الكتابات العائليين
يقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله **لا كما زعمت الكتابات**
من قدم النظم المولت من الحروف المرتبة لاجزائها في التلخيص فانه
اي زعمهم ذلك **بديهي** **استحالة** اي لا يحتاج الى نظر دقيق **اللفظ**
بانه لا يمكن التلخيص مثلاً بالبين من لفظ اسم الابد التلخيص
بالجامعها ويمنع التلخيص ههنا معاً وما هذا شأنه وهو حادث
فلم يرد ههنا المحقق ومن تقدمه قدم النظم بهذا المعنى **بل بمعنى**
اللفظ القائم بالنفس مطلقاً سواء كان قد عاونا حادثاً **ليس**
مرتبة الاجزاء **نفسه** اي في نفس اللفظ **كالتفصيل** **لنفس الحروف** اي
كاللفظ القائم بنفس الحروف لذلك التلخيص فانه قائم به **غير ترتيب**
الاجزاء اي اجزاء ذلك اللفظ في نفسه حال قيامه بالحروف قبل التلخيص
به ومن غير **تقديم البعض** من الاجزاء **على البعض** الاخر لانه اذ لم يكن هناك

ترتب فلا يكون تقدم ولا تأخر وهو ظاهر **والترتيب** بين
الاجزاء **انما يحصل في التلفظ** بذلك اللفظ القائم بالنفس **والقوة**
اي وقراءة وانما تكون كذلك لعدم **مساعدة الالة** من البيان
وعينه على اللفظ دفعة **وهذا** الذي ذكره من الترتيب في اللفظ
دون اللفظ القائم بالنفس مقتضا الى بيان مراده بكون
الكلام معنى وكون النظم قدما **معنى قولهم** اي المثل ايج **للقوة**
اي النظم القائم به تعالى على هذا الراي **قد تم والقراءة** اي التلفظ
حادثة وبواسطة القراءة يكون ترتيب الاجزاء وتقدمها على بعض
واما النظم القائم **زات الله تعالى** كما ذكر في **قوله** **فترتب** **فيه** **لانه**
اذا كان النظام بنفسه الخلق لا يرتب فيه فاني بعد ذلك
بالنسبة اليه تعالى فلا يرتب في المعنى القائم به تعالى بهذا المعنى
حتى ان من سمع كلامه تعالى لم يوسى عليه اللام **بمعنى غير مرتب** **لما**
لعدم احتياجه سبحانه في التكلم به **الى الالة** اذا احتياجه سبحانه
في شئ الى شئ محال مطلقا **هذه** **اصلا** **كلامه** اي كلام هذه المحقق
المنفردة هذه المقالة عن المتأخرين من القائلين بقبول الصفات
موافقا لمن تقدمه وهو الشهرستاني **وهو** اي هذه الكلام **جيد**
لكن **لا يتعقل لفظا** موجودا قايما بالنفس ومع ذلك فهو غير **موقوف**
من الحروف والمنطوقة حال التلفظ او من الحروف **المجتمعة** بدون
التلفظ **للمشروط** وجود بعض **اي بعض الحروف** **بعدم البعض**
والنقصايم **ولا مولف** **من الاشكال** **المرتبة** **والنقوش** **الالة**
عليه اي على اللفظ والمعنى ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا

نصورا

نصورا صحيحا لفظا قايما بالنفس غير مرتب **الاجزاء** **ولا**
مولف من حروف منطوقة اي مجتمعة او منقوشة **ونحن**
لا نتعقل من قيام الكلام بنفسه **لما** **معنى** من المعاني **الالة**
صور الحروف للملفوظ التي تالف منها ذلك الكلام مخزونة في قرائن
الحس المشترك من الحافظ **مرتبة** **فيها** **الحافظ** تلك القوة الحافظة
بحيث **اذا التفت** **لحافظ** **اي** **الى تلك الحروف** **المخزونة** **فيها**
كان **ذلك** **المليفت** **اليه** **كلاما** **مولفنا** **من الالفاظ** **هي** **حروف** **مجمعة**
مرتبة **في الخيال** **او** **من نقوش** **مرتبة** **مرتبة** **في النفس** **او** **جزء**
من الدماغ وانما يقول من الحافظ مجتمعة او نقوش الى ان قيام
الكلام بالحافظ معناه انتقاس الذهن به حقيقة عند البعض
وعند البعض كونه محيلا لان الذهن ينتقش بصور حروف حقيقة
فنحن **لا نتعقل** **من قيام الكلام بنفسه** **لحافظ** **لما** **ذكرنا** **ولا** **التلفظ**
لحافظ **كان** **ذلك** **المولف** **كلاما** **مسرورا** **مرتب** **الاجزاء** **مترقا**
وجود بعضه بتقدم بعضه والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق
من كون النظم قايما به تعالى غير مرتب **الاجزاء** **ولا** **مولف** **من حروف**
متعاقبة **لانه** **قاسم** **على الشاهد** **ونحن** **لا نتعقله** **في الشاهد**
لما **على الوجه** **الذي** **ذكرناه** **هنا** **وقال** **السيد** **في شرحه** **الموافق** **لا**
شبهة **في انه** **اي** **ما ذهب اليه** **صاحب** **الموافق** **اقرب** **الى** **الحكم**
الظاهر **بالمسوبة** **الى** **قواعد** **الملة** **انتهى** **ولا يخفى** **ان** **اللفظ** **كيفية**
في الصوت **او** **في النفس** **او** **في الذهن** **فانما** **يتعقل** **تحقيقه** **على الوجه**
المذكور **مرتبا** **في** **القول** **يستحيل** **قيام** **لصوت** **والحرف** **بذات**

الله تعالى بالجملته قال بحث مشكل **والتكوين وهو المعنى النفسي** العالم
بذات الله تعالى الذي يعبر عنه بالفعل **والتخلق** لا بمعنى التخلق
والتخليق والابحاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالانثاء
والامر او التصوير **ويقتض** هذا المعنى المعبر عنه بهذه العبارة
باعتراح المعدم الممكن من العدم الى الوجود لا بمعنى ان العدم
طرف للمعدم فاحوز فيه بل بمعنى ان ذلك الموجود اوجبه الله
تعالى بعد ان لم يكن موجودا ثم المراد بالخرجه الذي هو مبدء الوجود
بالفعل **صفه الله تعالى** اذ لا يله **اطباق العقل** واتفاق ادله
العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم مكرمه لم فقد اطلقوا
على اطلاق هذه المشتق عليه تعالى فتثبت صفه التكوين بالسلك
السابق ببيان لثبوت المشتق **واستتباع اطلاق الاسم المشتق**
على التي من غير ان يكون ما اخذ للاشتقاق وصفه اي لذلك
الشي **فانما** اي بالشي وصورة الدليل الباري يكون وكل مكون
منصف بالتكوين فهو صفه له **اذلية لوجوده** من الادله **الاول**
منها انه قد ثبت قيام صفه التكوين به تعالى **ويجتمع قبا لحوادث**
بانه تعالى لما مرتقزم في الرد على الكرامية الوجه الثاني انه
سجانه وصف ذاته المقدمه في كلامه تعالى **النفسي** **الذي يابنه**
الخالق الباري المصور **فلولم يكن في الازل** قبل وجود المخلوقات
خالقا لزم الكذب في كلامه تعالى وهو محال **او العدم** **ولم يكن**
للحقيقه في لفظ الخالق **الى المجاز** باعتبار الاول **اي الخالق قبا**
يستعمل **او القادر** **على الخالق** فاطلق الخالق واريد القادر

باعتبار

باعتبار ان القدرة سبب الخلق فاللازم اما المحال المذكور
او العدم او الى المجاز **من غير نغذر الحقيقه** واللازم باطل
بقسميه ومثول كما مقرر على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
تعالى على سبيل المجاز **بمعنى القادر** **على الخلق** **لجاز اطلاق**
كل ما يقدر **منه** **سجانه** **عليه** **اي** **على ذلك الشيء** المعبر عنه بما
من الاعراض **عليه** **سجانه** **وفي المباح** **تتعا** **والمعنى** **انه لو جاز**
هذه الاطلاق **فهذه الاعراض** **لجاز اطلاق** **كل ما شاء** **فيه** **هذه**
الاعتبار من المشتقات التي ماخذها الاعراض المقدره له
تعالى اذ لا خصوصية للفظ الخلق والخالق وما جاز اطلاق
الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل اذ لا يكون
من اسمائه تعالى لمبعد باعتبار القدرة على الابداد ومبني
نظرا ذ المسوغ للاطلاق المذكور مقبتر لغته ولكن المنع منه شرعي
للتوقيف الوجه **الثالث انه لو كان** **التكوين** **حادثا** **فاما**
ان يكون حدوثه **بمكون** **اه** **ضرورة** **انه لاحدوث** **الابتكوين**
فينقل الكلام اليه **فيلزم التسلسل** في التكوينات او الانتهاء
الى تكوين قديم وهو المطلوب **وهو** **اي التسلسل** **محال** **لاستحالة**
حوادث لا اول لها **ويلزم منه** **اي** **من** **من** **حدوثه** **المستلزم**
للتسلسل **لازم** **باطل** **قطعا** **وهو** **استحالة** **تكون العالم** **مفروجه**
عن العدم الى الوجود ووجه الملازم ان من حدوث التكوين
مستلزم لعدم ضرورة استلزام التسلسل ووجود العالم بدون
التكوين محال **واشار الى بطلان اللازم** **بقوله** **مع انه** **اي العالم**

مشاهد ومشاهدة تسلم نكونه بالضرورة كما أنه حادث فاللزام
أحد أمرين إما عدم تكون العالم كما ذكرنا وإما أن يكون حدوثه
بدونه أي بدون التكوين فيستغنى الحادث حينئذ في وجوده
عن المحذور **والأحداث** كما أنه إذا وجد بدون أحداث فقد
استغنى عن المحذور **وفير** أي القول بوجود الحادث بدون الحادث
تعطيل الصانع تعالى بإبطال دليل وجوده المستدل عليه
بحدوث العالم كما سبق بيانه ومبناه على احتياج الحادث في وجوده
إلى غيره ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بدون مرجح ولا يقال
جاء حدوث التكوين قبل كون متوعينه لا يتكلمون في الواقع حتى يلزم
التسلسل كما يقال في الوجود أنه موجود بوجود متوعينه كما أن
يقول حدوث تكوين بدون تكوين آخر يلزم منه قطعاً ترجيح أحد
طرفي الممكن بدون مرجح وإذا بطل حدوث التكوين تعين قدمه
الوجه **الرابع** أن التكوين لو حدث لحدثت أماله **دانه تعالى**
فبصار سبحانه على هذا محل **المواد** وهو محال أو يكون حدوثه
أي التكوين في غيره تعالى كما ذهب إليه أبو الهذيل العلان
من آية المعتزلة من أن تكون كل جسم قائم به أي بالجسم فيكون
التكوين حادثاً في محل متوكله وعلى هذا فيكون كل جسم
موجود خالقاً أي يكوناً ضرورة أن التكوين صفة قائمة به
ولامعنى للمكون الأمن قامت به صفة التكوين والمكون متو
الخالق **والأختام** أي استحالة كون الجسم خالقاً لنفسه
وأيضاً فلم يرد أن التكوين صفة له تعالى من المحال قيام صفة
التي

التي بغيره ومبنى هذه الأدلة الدالة على إزلية التكوين على أن
التكوين صفة حقيقية موجودة إذ لا يتصف بالقدم أو اللاحقة
إلا الموجود كالعالم والقدرة بانهما صفتا حقيقتان
موجودتان فهذه الأدلة إنما تنهض حجة على من قال بصفة
التكوين ونارح في قدمها **والمحققون من المتكلمين** المشايخ
دون المتأريدين على أنه أي التكوين من الإضافات والصفات
المعتبرة **والمعتبرات العقلية** التي لا تحقق لها في
الخارج مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعها أي مع
كل شيء **وبعد** أي بعد كل شيء **ومعبر** البناء **وذكر** بالسنن
وعظما في قلوبنا وحود ذلك من الصفات الاعتبارية ومبنا
ومحسناً وغافر الذنوب وقابل التوب **ومحذور** ذلك من صفات
الفعل **والحاصل في الآزل** باتفاق أهل السنة صفة موجودة
قائمة به تعالى متو أي الحاصل المراد من **مبدأ الخلق** بالفعل
والترزيق والامانة **والأحياء** وغير ذلك من الأنعام والمكرم
والتوفيق والحرلان والهداية والاضلال ومحذور ذلك فاما
أن يكون ذلك المبدأ متو التكوين أو متو القدرة ولما راده اللذان
وقع الاتفاق على وجودها وإزليتهما **ولا دليل على كونه** أي
مبدأ الخلق **صفة أخرى** سوى القدرة **والارادة** الصالحين
للهداية المشار إليها وذلك لأن أصل القول بعدم بقاء القدرة
المتأدل عليه الدليل القطعي وقد دل على ثبوت المبدأ المذكور ولا
معنى للقدرة والارادة **ذلك** فكل ما دل على ثبوت المبدأ

المذكور ولا معنى للقدرة والارادة لذلك فكلاما دل على ثبوت
المبدأ كان دليلا علميا فلا وجب الي اثبات مبدأ اخر من غير
ضرورة عقلية او نقلية ولما ورد على هذا ان الممكنات مستتوية
بالنسبة الى القدرة فلا يصح مبدأ اذا لا بد من مرجح ومخصص
الى الجواب عن ذلك مصدر ابا الفاعل المتعبر بقوله **فان القدرة**
وان كانت نسبتها الى وجود المكون بالفتح **وعدمه** اي المكون
الذي هو الممكن **على السوا** فلا يقتضي ترجيح احد طرفيه على الاخر
لكن القدرة مع انضمام الارادة اليها بتخصيص احد الجانبين
من المكون ويترجح احد طرفي الممكن عند تعلقه بما به ونحن لم نقل
بمبدأ القدرة على انفراد حتى يرد ما ذكرناه وانما قلنا بان المبدأ
هو القدرة والارادة معا فصفة التكوين الارادية لا معنى لها
لما القدرة والارادة واما التكوين المتعلق بالاجاد فهو من
صفات الاجاد الفعل وهو عبارة عن تعلق القدرة والارادة
بالممكن **ولما استدلال القائلون بحدوث التكوين** صفة
للعلم كما هو مذهب الاشاعرة اوصفة محققة الوجود كما هو مذهب
الكرامية **بانه** اي التكوين **لا يتصور بدون المكون** بالفتح كما
لا يتصور بدون المكون **كالضرب** فانه لا يتصور بدون
المضروب فلو كان التكوين **قدما** لزم من قدمه **قدم المكنونات**
ضرورة فاستلزام وجودها **ولو** اي اللزوم الذي هو قدم المكنونات
باطل لانه محال للقطع بحديثه على ما سبق فاللزوم مثله وهو قدم
التكوين فيثبت حدوثه **اشا المصنف الى الجواب** عن ذلك **بقوله**

اي

اي التكوين الثابت له تعالى صفة قدسية **تكوينه** تعالى للعالم
وتلك جزء من اجزائه اي اجزاء العالم فيما لا يزال **على حسب علمه**
تعالى وارا دته على وفق علمه وتعلق ارادته **فالتكوين** الذي
هو المبدأ **بان اوله** فلا ابتداء له **وايداه** فلا انتهاء له كانه صفة
ارادية قبل اللبنة التي هي التكوين بالفعل **لنسبة الملون**
حادث بحديث **التعلق** اي تعلق التكوين به وهذا **الحال في العلم**
والقدرة وعبرهما من الصفات **القدسية** كالسمع والبصر والارادة
التي لا يلزم قدمها اي الصفات المشار اليها **قدم** بتعلقها
من المعلومات للحادثة والمقدرات والمبصرات الى غير ذلك فانه
حادثه **لكونه** **تعلقا** اي الصفات المقدسة بتعلقها بالملون
حادثه حدوث المتعلقات لزم من حدوث المتعلق ضرورة اشتراك
المتعلقات بدون التعلق واذا كان كذلك في هذه الصفات
فكنا التكوين صفة قدسية وتعلقه بالملونات حادث فيلزم حدوثه
ولا يلزم من قدم التكوين قدمها **وهذا** الذي قرره في قدم التكوين
مع حدوث الممكنات **بحقيق ما يقال** في اثبات هذا المطلوب
على ما هو مذكور في البصرة **ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات**
الله تعالى اوصفة من صفاته المقدسة لزم من ذلك اي من عدم التعلق
المذكور بقتسمية **تغطيل الصانع** تعالى اذ لا معنى لكونه تعالى صانعا
للعالم الا لتعلقه به او بصفة من صفاته ولا طريق الى العلم بوجوده
بالدليل الا ذلك **لزم** ايضا **استغناء الحوادث** التي هي اجزاء العالم
في وجودها عن الصانع **الموجد** لها ضرورة عدم التعلق المذكور

مخبر
ومقتضى كون العالم
والكل من اجزائه
لوقت
في الممكنات الجوهرية
الممكنات بالوقت
وجوده اي العالم

وهو اي كل من المغطيل والاستغنا المذكورين **محال** قطعاً
فبطل عزم التعلق وان تعلق وجوده بذاته تعالى وبصفته
فاما ان يستلزم ذلك التعلق بالقديم من الذات او الصفة
فدم ما يتعلق وجوده وهو العالم به او بالذات العالمية
او الصفة للقدسية فيلزم قدم العالم مضرورة الاستلزام المذكور
لان العالم ملو ما يتعلق وجوده بالقديم وحينئذ يستلزم قدمه
باحد شقي البرد يد وهو اي قدم العالم **باطل** لقياس البرهان
على حدوثه **اولا** يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده
بالقديم وهو العالم فيكون حادثاً مع تعلقه بالقديم وهذا
بعبارة تقوله في التكوين والكون **فليكن التكوين ايضا**
قد يما مع حدوث الكون المتعلق به اي بالتكوين ولا يكون
تعلق وجود الكون بالتكوين بالقديم مستلزماً لعدم الكون
كما لا يكون تعلق وجود العالم بالصانع مستلزماً لعدم العالم
هنا ووجه كون الغير السابق على قوله وهذا تحقيق ما يقال
تحقيق له ان قولنا او يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده بالقديم
كلام مجمل عما يتوجه عليه المنع فيقال المتعلق بالقديم قدمه وجوابه
ظاهر مما سبق فتبينه وهو ان المتعلق بالقديم يكون حادثاً بواسطة
حدوث المتعلق **اما ما يقال من ان القول بتعلق وجود الكون**
بالتكوين قول يحدثه اي حدوث الكون اذا القدم ما يتعلق وجوده
بالغير والكون وجوده متعلق بالغير الذي ملو التكوين فلا
يكون قد يما والحادث ما يتعلق وجوده به اي بالغير وقد تعلق

وجود

وجود الكون به فيكون حادثاً **ففيه** اي هذا الذي يقال **نظراً**
لان هذا الذي ذكر من معنى القدم والحادث انما هو معنى القديم
بالذات الذي ملو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغيره وانما ملو من
ذاقته ومعنى **الحادث بالذات** اذ ملو المتعلق وجوده بغيره سواء
كان اذ ليا او مسبقاً بالعدم **على ما تقول الفلاسفة** وقد سبق بيانه
واهم قائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات وهو وان كان
ما ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق
بغيره ويستند اليه بالاجاب **واما عند المتكلمين فالحادث** معناه
ما لوجوده بداية اي يكون وجوده مسبوقاً بالعدم عليه من غير
تفصيل من ذلك الى الذي والرماني والعدم عندهم بخلافه اي بخلاف
الحادث وبأرايه فهو ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم **ومجرد**
تعلق وجوده اي وجود الكون بالغير لا يستلزم حدوثه اي
حدوث الكون **وهذا المعنى** وهو المسبق بالعدم وان استلزم
ذلك الحدوث الذي فليس الكلام منه وانما كان كذلك **جواب**
ان يكون الشيء متحداً الى الغير القديم في وجوده **صادراً** اي عن الغير
بالاجاب **دائماً** ذلك الذي **بدوامه** اي بدوام الغير ضرورة دوام
المعول بدوام علته فيكون قد يما بقدمه بواسطة قدم التعلق
فلا يستلزم مجرد التعلق بالقديم الحوادث كجواز ما ذكر فيكون
المتعلق بالقديم قد يما اذا كان التعلق قد يما **كذهب اليه الفلاسفة**
فيما ادعوا قدمه بالزمان من الممكنات الحادثة عندهم بالحدوث
الذي كالمبول **مثلاً** والاشكال العلوية والحقول العالمية والنفوس

الفلكية. ثم اذا التفتنا صدور العالم عن الصانع تعالى بالاضمار
دون الاحجاب الذي يدعيه الفلاسفة بدليل لا يتوقف على خبر
العالم بمعنى المسبوقية بالعدم كان القول يتعلّق وجوده اي
المكون بتكوين الله تعالى قولاً لا يجد وثه اي حدوث المكون بالمعنى
الكلاسي ان التعلق حينئذ غير مجرد بل منصف بالحدوث لان العالم
اذا كان صادراً عنه تعالى بالاختيار كان مسبوقاً بالعدم فيكون
تعلق التكوين به حادثاً فيقتلزم تعلق وجود المكون حينئذ
بالغير الذي ملو التكوين حدوث المكون وانما في هذا الدليل عدم
التوقف على حدوث العالم لما الله اذا توقف على ذلك لا يتم
الزام الفلاسفة به كما هم قائلون بقدوم العالم ويصدرون عنه
تعالى بالاحجاب وان حدوث العالم عنه البعض متوقف على ان ينفع
تعالى للعالم انما هو بالاختيار فلو توقف دليل ذلك على حدوث
العالم لدار على رأي البعض والحاصل ان التمسك في حدوث المكون
بتلك المقالة لا يتم اذ لا يلزم من مجرد تعلق الوجود بالغير حدوث
بالمعنى الكلاسي الا اذا اقتضى جميع ما سوى الله ويطل القول
بالحدوث الذاتي ومن ههنا يعني من هذه المقام الذي ذكر فيه
القول عن الفلاسفة بقدوم بعض الممكنات تعالى ان السقطين
اي تنصيص المصنف على كل جزء من اجزاء العالم في قوله وهو
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه اشارة الى الرد على من زعم
قدوم بعض الاجزاء اي اجزاء العالم والزاعمون هم الفلاسفة والا
اي وان لم يكن التنصيص المذكور اشارة الى الرد عليهم انما

هو

متولد في الواقع فهو الوجه فهم اي الفلاسفة انما يقولون بقدومها
اي بعض الاجزاء بالزمان كما بالذات بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ومع
ذلك فهي محتاجة في وجودها الى غيرها فهم قائلون بقدومها بالمعنى
المذكور بمعنى عدم تكونها اي تلك الاجزاء المدعى قدومها بالغير
وهو الواجب تعالى واذا قالوا ان وجودها متعلق بتكوين الله
تعالى اياها فلا يتوجه ان يكون التنصيص المذكور للرد عليهم
ولما قيل ان يقول الرد المذكور متوجه عليهم لان معنى التكوين
عندها الخارج من العدم الى الوجود وعندهم الاجاد بالاحجاب
والحاصل مما ذكر في الرد على القائلين بحدوث التكوين انا لانهم
انه لا يصور وجود التكوين بدون وجود المكون حتى يلزم من
من قدومه قدومه ولا نسلم ان وانه اي التكوين معه اي مع المكون
وزان الضرب مع المضروب حيث لا يوجد بدونه للفرق بين بينهما
فان الضرب صفة اضافية ونسبة بين منتسبين لا ينصور
اي الضرب بدون المضافين اللذين يضاف اليهما المقادير
اعني هما الضارب والمضروب والتكوين ليس كذلك صفة
حقيقية اي حقيقة الوجود هي اي هذه الصفة كما نقرر مراراً
الاضافة التي هي التكوين بالفعل وهو اخرج المودوم الى الوجود
بالفعل لا عين اي لا عين الاضافة التي هي وزان الضرب
حتى انها لو كانت اي الصفة الحقيقية عين اي عين الاضافة اي هي
التكوين بالفعل على ما وقع في عبارة الشانج ما يعطى تحت
الظاهر ذلك وان كان خلاف مرادهم على ما تحرره هذا القول

بتحقيقها اي صفة التكوين بالفعل بدون تحقق **المكون** وجوده
 مكابرة وتنبأ لما علم ثبوته بالضرورة **وانكار الضروريات** الثابت
 بالبداهة **فلا** يصح القول به لما ذكره ولانه لا يندفع ما يرد عليه
 من كون الاضافة كما تحقق لمصادره والمضافين **بما يقال**
 في الجواب عن ذلك مما حاصله التفرق بين التكوين والضرب
 من حيثية المذكورة من قولهم **ان الضرب عرض مستحيل البقاء**
فلا بد لتعلقه اي الضرب بالمفعول الذي هو احدى مضافيه
 وهو المضروب **ووصول الالم** اي الم الضرب اليه اي الى المضروب
من وجود المفعول وهو المضروب مع اي مع الضرب اذ لو تأخر
 وجود المضروب عن الضرب **لأبعد صر** اي الضرب لانه عرض
 لا يبقى فلا بد في تحقيقة من تحقق مفعوله وهذا **أجلا في فعل**
الباري سبحانه الذي ملأ التكوين بالفعل **فانه اراد** واجبا **لذات**
 لوجوب دوام موصوفه تعالى **ببقي** اي ذلك الفعل لانه ليس
الوقت وجود المفعول الذي ملأ المكون ولا يلزم من تأخر مفعوله
 عنه انعدامه لانه ليس بعرض لا يبقى والالم يندفع به ذلك لما ان
 اقتضا الضرب وجود المضروب ليس من حيث كونه عرضا يستحيل
 بقاءه بل من حيث كونه فعلا متعديا واطافة ونسبة فلا
 تحقق له بدون تحقق مفعوله ولا يجوز تأخره عنه مع قطع
 النظر عن كونه عرضا او لاحداثا او لا ولا فرق بينه وبين التكوين
 بالفعل من هذه حيثية **وهو** اي التكوين **غير المكون** بالفتح
عنه اي الما يريده خلافا لما نقل عن بعض المشاعرة من ان
 التكوين

التكوين ملأ المكون وليس كذلك بل ملأ غيره **لان الفعل يخاير**
المفعول فمما عير ان **كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول**
 ويخوذك ما لا يخص وقد اعترض يا ذا الكلام في صفة التكوين
 الذاتية لا في الفعل فلا يصح الاستدلال بما ذكره على المغايرة
 بل التكوين غير المكون لما انه صفة ارضية والمكون حادث
 والتكوين بمعنى الفعل لا يغير المكون لما انه لا ينفك عنه
 والجواب ان العير بالمعنى المذكور غير ملحوظ فهنا على
 ما شهد له عباراتهم والاستدلال المذكور انما ملأ على سبيل
 الرد على القائل بان التكوين ملأ الفعل اذ المخالف مانع
 من وجود التكوين الذي ملأ المكون **ولانه** اي التكوين لو
كان نفس المكون لزم من ذلك ان يكون المكون مكونا
مخلوقا بنفسه اي المكون ضرورة **انه** اي التكوين على هذا
 التقدير تكون بالتكوين الذي ملأ عينه اي عين المكون
 اذ المكون انما يتكون بالتكوين فاذا فرض انه عين التكوين
 تعين ان يكون مكونا بنفسه ثم اذا كان مكونا بنفسه كان مستغنيا
 عن غيره لان وجوده حينئذ من نفسه وما كان كذلك
 لم يكون حادثا **فيلكون** المكون على هذا **انه** مستغنيا في
 وجوده **عن الصانع** ضرورة انه يكون بنفسه **وهو** اي قدیم
 المكون واستغناؤه عن الصانع الدارم ذلك من القول
 بان التكوين ملأ المكون **محال** بالضرورة فلو ومحال
ولزم من ذلك ايضا **ان لا يكون الخالق** سبحانه **تعلق**

بالعالم مطلقا سوى انه اي الخالق **اقدم منه** اي من العالم اما كونه
لا يتعلق له به فمن حيث ان تكونه انما هو بنفسه واما كونه سبحانه اقدم
منه فلا انه تعالى منزّه عن التكوين عنى الاحتياج مطلقا **وسوى الله**
انه تعالى **قادر عليه** اي على العالم يعني يصح منه ان يبره فيه **من غير**
صنع وجهه منه تعالى **وقد غير تاييد** فيه اي في العالم حصل منه تعالى
وبين الملازمة بقوله **ضرورة تكونه** اي العالم **بفعله** فلا يتعلق
لخالقه به الا من الوجهين المذكورين والخاص ان لا يتعلق له
به من حيث اليجاد **وهذا** اي كونه سبحانه اقدم من العالم وقا
عليه **لا يوجب كونه** تعالى **خالقا للعالم ولا كون العالم مخلوقا**
له تعالى وانما يوجب ذلك تكوينه تعالى له ويجاد اياه وجعل
التكوين عين المكون بناء على ذلك **فلا يصح القول** على هذا التقدير
بانه سبحانه خالق العالم وموجده وصانعه ومبدعه **هنا**
كلام يرجع بعض على بعض بالنقض فهو **خلف** اي باطل وذلك
لان قولنا ان لا تكون عين المكون يلزم منه ان لا يكون سبحانه
خالقا وقولنا انه سبحانه خالق العالم يقتضي ان لا يكون
التكوين عين المكون يلزم منه ان يكون سبحانه خالقا وقولنا
انه سبحانه خالق العالم يقتضي ان لا يكون **التكوين** عين المكون
واذا اردت اثبات انه خالق الا انه يقياس الخلق قلت
لو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق غير الله وكل ما كان
غير الله مخلوقا ولو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق
مخلوقا لكن الخالق ليس مخلوقا **فليس** الخالق غير الله وقياس الخلق

من

من قياس اقتراحي من متصلة وعملية والنتيجة متصلة مقدمها مقدم متصلة
اذا اقتراحي وتاليها نتيجة التاليف من تالي المتصلة والعملية والنتيجة
لهما قولنا لو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق مخلوقا ثم تخلف
هذه النتيجة مقدمه لقياس استثنائي يستثنى منه ليقضى الباقي
فهو اثبات المطلوب ما بطل دقيقتيه **ولزم ايضا ان لا يكون الله تعالى**
مكونا للاشياء الموهودة من الممكنات **ضرورة** انه لا معنى للمكون
الامن قام به التكوين لما تقر من ان المشتق يقتضي ثبوت الماخذ
وفيا منه من ثبت له ذلك المشتق **والتكوين اذا كان عين المكون**
لا يكون اي التكوين **فاما بما انه تعالى** ان المفروض انه هو المكون
واستناع قيام المكون له انه تعالى عنى عن الاستدلال **ولزم ان يصح**
القول بان خالق السواد هو الحجر مثلا اسود وان يصح القول بان
هذه الحجر هو السواد **الذي** انما لا معنى للخالق **والاسود** لا
من قام به الخلق والسواد اذا لا معنى للخالق الا من قام به الخلق ولا
للاسود الا من قام به السواد كما مر تقريره **وهنا** اي الخلق والسواد على القول
بان التكوين عين المكون **واحد** اذا لا معنى للتكوين الخلق والسواد
مكون يتكون من موعينه فالسواد هو الخلق واذا كان واحدا **فمحلها**
اي الخلق والسواد **واحد** بالضرورة وهو الحجر وقد قام به الخلق الذي هو السواد
فصح ان يطلق الخالق على الحجر وهو اسود فخالق مواد هذا الحجر اسود **وهنا**
الذي ذكرنا في الاستدلال على ان التكوين غير المكون **كلمة** انما هو **تفسيره**
على كون الحكم بغير الفعل والمنعول والقطع باثباته غير ان **ضرورة**
لان الاستدلال عليه لكونه نظريا لا يثبت الا بالليل ويستفاد من ذلك

2

٢
 في الخارج
 واذا اكلت
 في الخارج
 المسفل بجمعه

التكوين عن المكون على الوجه الذي اول به ما غنت صحة التكوين
الجزئية **الاثبات ان تكون الاشياء في الخارج وصدورها من**
الباري تعالى بالاختيار **موقوف** اي التكون والصدور المذكوران
على صفة حقيقية اذلية **قائمة بالذات** اي ذاتة تعالى **مخيرة**
تلك الصفة **للقدرة والارادة** يعبر عنها بالتكوين والافاد
كانت القدرة والارادة واقعتين بالمقصود من تكون الاشياء
وصدورها عنده تعالى والاصل القول بعدم تعدد القدرة على
الوجه السابق ذكره مما الداعي الى اثبات صفة اخرى **قدسية**
والحقيقة ههنا **ان تعلق القدرة القدسية على وفق الارادة**
القدسية **بوجود المقدور** المكون **لوقت وجوده** اي المقدور على
وفق العلم القديم **اذ نسب** ذلك التعلق **الى القدرة** يسمى
التعلق **باجباب** اي اجاب القدرة **لم** اي للقدور **واذا نسب**
التعلق الى القادر يسمى **لخلق والتكوين** واليجاد **ومخو**
ذلك من الابداع والانشاء والاختراع **فحقيقة** اي التكوين **كون**
الذات المتعالية التي هي الله تعالى **حيث تعلق** **قدسية** **بوجود**
المقدور على وفق الارادة المختصة لاحد طرفي المقدور
فهذه حقيقة التكوين الذي هو الاضافة المخصوصة على سبيل
العموم **ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات** وتنوعها
وتلخصها **خصوصيات الافعال** والتعلقات فختلفت اسما
صفات الافعال بحسب اختلاف الخصوصيات المذكورة **ومجموع**
اسم التكوين اذ كل منها تكون مخصوصا واصافة معينة ونسبة

مسطرة

بسيط **كالترزيق** الذي يتوكون الرزق وكذا **التصور** الذي
يتوكون الصورة **والاحياء والامانة** والهداية والاضلال **وغير**
ذلك من خصوصيات الافعال **اي لا يكاد يتناهي** الواعدا **اما**
كون كل صفة فعل من ذلك كالترزيق وحجوه **صفة** لله تعالى
حقيقة اذلية قائمة بذاته تعالى **فما انفرد** بالقول به **بعض علمنا**
ما وراء النهر من متكلمي الخفية **وفيه** اي القول بتعدد صفة التكوين
القدسية **تكثر للمقدما جدا** وفي عبارة الشارح من اللطافة في
التنكيث ما لا يخفى ولا ينبغي القول بذلك **وان لم تكن** تلك القدما
الكثيرة **متغايرة** حيث لا تغاير بين الصفات ولا بينها وبين الذات
يعني ان القول بتكثر القدما الى هذا الحد وان تكن متغايرة **مشكل** **والا**
في هذا المقام **ما ذهب اليه المحققون منهم** اي من العلماء المذكورين
كالامام الحارثي ومن تبعه بل في كلام قدما الخفية ما يشعر بان المص
الى القدرة حيث قالوا بتعدد ادصقا للتكوين ذلك بانه على كل شيء
قد ير **وسواء** ما ذهب اليه المحققون منهم **ان مرجع الكل** من صفات
الافعال المذكورة **الى الصفة القدسية** التي هي **التكوين** الذي هو
مبدأ التكوين **بالفعل** **فانه** اي التكوين **ان تعلق بالحياة** **بسم**
اي التكوين **احياء** **وان تعلق بالموت** **يسمى** **امانة** **وان تعلق بالصورة**
يسمى **تصور** **وان تعلق بالرزق** **يسمى** **ترزيق** **اي يبقا الى غير ذلك** من
التوفيق والخللان والاعزاز والادلال والاضلال والارشاد ونحو
ذلك **فالكل** من ذلك **تكون** بالفعل **راجع** الى التكوين من الازلي **وانما**
الخصوص من حيث التسمية والتمايز بينهما يكون **بخصوصيات**

التعلقات المختلفة باختلاف المكونات والارادة **صفة الله تعالى** حقيقة
 ارادية قائمة بذاته تعالى **كرر** المصنف ذلك اي ذكر صفة الارادة **تأليدا**
 وتحقيقا لاثبات صفة قديمية الله تعالى تقتضي هذه الصفة تخصيص
 المكونات بوجه دون وجه كتحريك هذه الجسم دون تشكيله وتخصيص
 هذه الجواهر بالوجود دون عدمه الى غير ذلك وقد علمت ان نسبة
 الممكنات الى القدرة على السوا فلا بد من اثبات هذه الصفة للخلق
 وتخصيص المكونات بالاجاد في وقت دون وقت على وفق العلم
 والحكمة فهو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار لا كما رعت الفلاسفة
 من انه تعالى موجب للعالم بالذات يعني انه صادر عنه تعالى
 بالاجاب بل انه تعالى فاعل له بالارادة والاختيار وان استلزم
 ارادة ونحوها بالعبادة على ما سبق ولا كما رعت النجارية انما
 الحس الخار من امة المعزلة من ان سبحانه مريد له ان الصفة
 المرادة على ذاته وهو احد قول الخار وتقدم قوله الخار وقول
 صرار ولا كما رعت بعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد الجبار من انه
 سبحانه مريد بالارادة كحادثة في محل ويلزمهم القول بوجود عرض
 في محل وهو محال ولا كما رعت الكرامية من ان ارادة حادثة في
 ذاته تعالى عن ان يكون محلا للحوادث والدليل على ما ذكرنا من ثبوت
 صفة الارادة على الوجه المذكور الايات الناطقة باثبات صفة
 الارادة والمنشئة لله تعالى وهي كثيرة جدا مع القطع بضرورة
 قيام صفة الشيء اي بالشيء ومع استتاع قيام الحوادث بذاته
 تعالى كما مر بيانه والحاصل ان الدليل المشار اليه بعضه ثبوت صفة

الارادة

الارادة بالطريق السابق بيانه فلا بد من ثلاثة امور المشتق بالايان
 الشريفة ومن ضرورية قيام الماحذ بذاته تعالى وهو الامر الثاني ويصح
 ان يكون حادثا وهو الامر الثالث وايضا نظام العالم ووجوه
 على الوجه الموافق للاصلح كما انه دليل على كونه صانعه
 تعالى قادرا على ما فهو دليل على كونه سبحانه مريدا **اختيارا** وانكار
 ذلك مكابرة **وكذا** احد وثبة اي العالم دليل على كونه تعالى مريدا
 فاعلا بالاختيار **اذ لو كان صانعه** تعالى موقفا له بالذات
 فصد عنه صدور المعلول عن علته **لزم** قدمه اي العالم **مضرووق**
استتاع تخلف المعلول عن علته **الموجبة** له بالذات واللازم باطل
 مضرووق ثبوت حدوته والملزوم باطل ولو كان الصانع تعالى
 موجبا بالذات فتعين كونه تعالى مريدا **اختيارا** مضرووق عدم الوا
دروية الله تعالى مطلقا في الدنيا والخرة للبشر وغيرهم **بمعني**
الاكتشاف التام بالبين اي نص الراي والروية كما لضاف
 الى الراي والمراد الوجه الثاني اي كونه سبحانه مريدا **الاكتشاف**
 صفة المرأي **ومما** الاكتشاف التام بالبين **معنى** اثبات الشيء
 يدوي على الوجه الذي يلزمه مما يصلح ان يكون مريدا **خاصة** البين
 من الراي وتحقيق ذلك لاثبات انا اذ نظرنا الى البدر **قادر** كناه
 خاصة البين ثم غمضنا العين وقد ارتسمت صورة البدر في العين
 فلا ضاع في ان اي البدر حال النظر اليه **واكمل** من اكتشاف
 بعد الغماض ولنا بالفتنة اليه اي البدر حينئذ نظرنا اليه حال غمض العين
 من ادراكه حاله **مخصوصه** من الخبيثة المذكورة هي اي هذه وحال ادراك الحس **لكن** اكتشاف
 بعد الغماض العين

اي البدر

وان كان اكتشافه
 بعد الغماض العين
 من ادراك الحس
 لكن اكتشافه

الحالة **المسألة بالدوية** ولا يرد ان لا تكشاف التام علمه فان
لا فكشاف التام بالبصر غيره ثم لا يخفى ما في التمثيل باليد من اللطاف
لموافقة الحديث الشريف **جائزة** اي الروية المشار اليها **في العقل**
لا بمعنى انه يحكم به لك بدهنه اذ لو كان كذلك كما كان المحل
صالحا لهذا النزاع **بل بمعنى ان العقل اذا خلا ونفسه بهذه**
المسئلة مع قطع النظر عن الاستدلال لم يحكم اي العقل **بامتناع**
روية تعالى باول التوجه قطعاً فلا يحكم بالامتناع ما لم يتم بها
عنده **على ذلك** الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع كان
الاصل الامكان **وهذه القدر** من كون العقل لا يحكم بالامتناع اذا
خلا ونفسه وكون الاصل عدمه **مروي** لا يحتاج في اثبات العلم
به الى نظر واستدلال **فمن ادعى الامتناع** اي امتناع الروية بالبرهان
وقد استدلل اهل الحق اي اهل السنة والجماعة **اي امكان الروية**
بوجوه من الادلة احدها **علمي** والآخر **سمعي** **وتقرر الوجه الاول**
وهو العقلي انا قاطعون **برؤية الاعيان** القائمة بذواتها
والاعراض القائمة بها قاطعون **برؤية الاعيان** **مروية انا**
تفرق بالبصر بين جسم وجسم وتميز بينهما من حيث الطول والعرض
فتقول هذا طول من هذه اولاً **معنى** الروية الطول المار به اجز الجسم
المحددة التي هي جواهر فردية اذ ليس الطول عن المتكلمين عرضاً قائماً
بالجسم بل هو عبارة عن كثرة الجواهر المتولدة في سمت مخصوص وكذا
العرض قالوا لانه لو قام الطول على تقدير كونه عرضاً لجوهر واحد
لزم انقسامه **مروية** كونه الكبر حجاباً من جزئية اخر وهو محال وبالكثرة

كلية في الروية
بما لا يخفى
من ادعى الامتناع
ببرهان

لزم

لزم قيام قيام العرض الواحد بمحلين وهو ايضا محال فيطرد
كون الطول عرضاً وتبين ان المرءي انما هو الجواهر **وقاطعون**
برؤية الاعراض **مروية** انا تفرق بالبصر بين **عرض** **وعرض**
فتقول هذا اسود وهذا ابيض ومدنه حركة وهذه اسكون
وكون كل من الاعيان والاعراض مرئياً حكم مشترك **ولا بد للحكم**
الواحد المشترك في ثبوت **من علة** واحدة **مستتركة** **مروية** ان
ان ثبوت الحكم المختلفين يقتضي تحقق العلة فيهما ولا معنى لما
الاذل **وهي** اي العلة المشتركة ههنا الثابتة لكل من القسمين
المصححة لحكم الروية فيهما **اما** ان تكون **الوجود والحدوث**
او الامكان لان هذه الامور الثلاثة هي المشتركة بين القسمين
الاعيان والاعراض **اذ لا امر رابع** لهذه الثلاثة **يشترك بينهما**
اي الاعيان والاعراض فمعين ان تكون العلة احد الامور المثلثة **لون**
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم وهو الوجود بالبط
الى انه مسبق بعدم **والامكان** عبارة عن عدم **مروية** **الوجود**
والعدم اي وجود الممكن وعدمه **ولامدخل للعدم في العلية**
يعني لا يصح ان يكون العدم علة اذ الناقص صفة اثبات فلا
يتصف به العدم فلا يصلح الامكان للتعليل وهو ظاهر
ولا **الحدوث** ثمانية مركب من الوجود والعدم يعني افضى
ما هنا ان يكون كذلك والعدم كما لا يصلح ان يكون علة
لا يصلح ان يكون جزء علة وايضاً فالامكان يتصف به العدم
فلو علم ان لزم صحة **روية** المعلوم وامتناعه ظاهر وقد مجر

التعليل بالحدوث والامكان فتعين الوجود بان يكون
 هو العلم الصحيح للروية **ولو** اي الوجود مشترك بين المانع
 تعالى **وغيره** من الموجودات فيصح ان يرى سبحانه من حيث تحقق
علة الصحة اي صحة الروية **وكفي** اي علة صحة الروية **الوجود**
 والتلخيص الباركي موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباركي
 يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم بدور
 مع علة وقد تبين ان الوجود هو العلم بصحة الروية واثار الي
 الجواب عن سوال ثوبره ان تحقق العلة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند
 تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله **ويوقف انتفاع** اي رويته
 تعالى بعد تحقق العلة **على ثبوت كون التي من خواص الممكن** عينيا
 كان او عرضا **شرطا** لصحة الروية فيصح ان يرى دون الواجب او على
 ثبوت كون شيء من خواص الواجب تعالى مانعا في الروية فيمتنع
 رويته تعالى مع تحقق العلة لتحقيق المانع يعني ان الاصل عدم
 ذلك وعلى مدعيه البيان بل لا يجوز ان يكون شيء من خواص الممكن
 شرطا ولا شيء من خواص الواجب تعالى مانعا لان المراد بعلة
 صحة الروية على ما سياتي تمامه متعلق الروية بما يؤثر في الصحة
 المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود المشترك وهو كون
 التي ذاهوية مع قطع النظر عن خصوصيات الهويات فلا يتصور
 على هذه الشروط كون شيء من الخواص شرطا او مانعا **ولذا** اي ولكن
 علة صحة الروية هي الوجود قلنا **يصح ان يرى سائر الموجودات**
 لتحقيق الوجود فيها **ان الاصوات والطعوم والروائح والحركات**

والخوشة

والخوشة والنعوم **وغير ذلك** من الكليات المتعانية
 وكونها **وانما لا يرى** في الواقع مع صحة رويته **بما على ان**
الله تعالى لم يخلق في العدم رويته يعني ان هذه الامور
 ممكنة الروية ولا يلزم من الامكان الوقوع لتوقفه على الخلق واليجاد
 فلا يرى لانه سبحانه لم يخلق **بطريق جري العادة** رويته الممكنة
 وانما قد به لك اعترازا عن خلق رويته شيء من ذلك لا يطرق جري
 العادة بل على سبيل الكرامة مثلا **انما لا يرى** **بما على امتناع**
رويته يعني ان هذه الامور ممكنة الروية ولا يلزم من الامكان
 الوقوع لتوقفه على الخلق واليجاد فلا يرى لانه سبحانه لم يخلق
بطريق جري العادة رويته الممكنة وانما قد به لك اعترازا عن
 خلق رويته شيء من ذلك لا يطرق جري العادة اي الاصوات وكونها
 كيف وقد ثبت امكان رويته لكونها موجودة **ومبين اعترض**
 على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الروية بالوجود **بان الصحة**
 اي صحة الروية **عدمية** لا تحقق لها خارجا لانها عبارة عن
 الامكان واذا كانت عدمية **فلا تستدعي** اي الصحة **علمه** بان
 عدمية لا يحتاج الى العلة **ولو سلم** اقتضاها في الجملة اليها
 فهو امر اعتباري يعلل بمثل فتعلل الصحة بالحديث مثلا
 او الامكان ولو سلم ان الصحة وجودية كما قال به الغلاسفة
 حيث صرحوا بان الامكان وجودي **فالواحد النوعي** المنفرد
 بالافراد الصنفية **قد يعلل بالمتخلفات** يجب اقتضائه اذ
 المذكورة فلا يلزم من وحدة الحكم النوعية وحدة العلة **كالحرارة**

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

المروية

الرؤية انما يكون التي مطلقا له هوية هو ما وتحقق في الخارج
وهو ان يكون الشيء له هوية ما المعنى والمراد بالوجود المجموع متعلقا
للرؤية واشتراك في هذه المعنى بين جميع الموجودات مطلقا في
يستغنى العلم عن النظر والتلخيص ان متعلق الرؤية لا بد ان يكون
ان يكون مشتركا ولا يصح ان يكون احدثا او الامكان او خصوصية
من خصوصيات الجواهر او العرضا والوجود المحض الذي هو عين التي
فتعين ان يكون المتعلق كون الشيء ذاتي هوية ولا ففعل انه قد ر
مشترك بين جميع الموجودات وهذا المعنى هو المعنى بالوجود
المذكور وفيه اي في كون متعلق الرؤية مقوما ذلر نظر المحض
ان يكون متعلق الرؤية انما هو الجسمية وهي كون الشيء جسما
وما يتبعها اي الجسمية من الاعراض على الاطلاق من غير اعتبار
خصوصية من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو المصحح لرؤية
الشيء بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح هو الهوية المطلقة
وايضاف هذا الدليل مقوض بان الادراكات من العلم والذوق
والسمع وحواها مشتركة في حكم الادراك فتستدعي مصححا مشتركا
وليس الا الوجود فلزم ان يكون العلم ممكن اللمس انه موجود فيصح
ان يكون متعلق الادراك الذي هو اللمس وايضا الهوية المطلقة
امرا اعتباري لا يمكن ان يركب في شر في المقاصد واما المنقضى بصفة
الملموسة فتقوى والاتصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وتقرير
الوجه الثاني وهو السعي وفيه مسلكان الاول ان موسى عليه السلام
قد سال الله الرؤية اي ان يراه تعالى بقوله اي موسى رب اري النظر

البيك فلولم يكن ذلك ممكنا من نفسه **لكان طلبه الصادر من موسى**
عليه السلام جهلا منه بما يجوز في دان الله تعالى من الاحكام وما
لا يجوز منها يعني لكان الطلب عن جهل بما ذكره الاول الى يقال
بما لا يجوز من ذلك اذ الطلب المذكور لا يتنافى العلم بما سواه
سواء من الاحكام او كان طلبه عن علم بالامتناع فيكون **سفرها**
وعبثا لا فائدة فيه **وطلبها المحال** مع العلم باستحالة **والانبياء**
عليهم السلام معصومون **من ههنا** عن ذلك اي عن الجهل
بالاحكام المتعلقة به تعالى وعن العبث فاللزام باقسامه
باطل فالمراد منه وهو امتناع الروية **والمسلك الثاني ان الله**
تعالى قد علق الروية اي روية موسى اياه تعالى **باستقرار الجبل**
جبل المناهج في مكانه وقت الجبل لم **وموسى** الى استقرار المذكور
امر محال في نفسه وامكانه ظاهر في العلم **بالممكن** وهو محال
وذلك **لان معناه** اي التعليق **اخبار بنسبته** المعلق **بما**
وعلى هذا السوطية خبرية اذ كان الجواب بالاهتمام فيثبت
امكان الروية مرفوعة ان الله تعالى خبر بوقوعها على بعض التقادير
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير واذ ثبت الامكان التام لا امتناع
وبالعكس **وقد اعترض** على هذا الدليل **بوجوه** من الاعتراض اقوالها
وينتقل بالمسلك الاول **ان سوال موسى عليه السلام** الروية **انما كان**
عن علم بالامتناع فلا يلزم الجهل وكان سواله **بما جاء قوله** بني اسرائيل
حيث قالوا ان نؤمن لك حتى تزيى **اسه جبهة** جاهلين بامتناعها
وتعنتهم مانع لهم من الادعاء للحق **عجروا** اخبار موسى عليه السلام **فقال**

ن
للمحال

جبره او غيره

الله الروية **ليعلموا** اي قومه **امتناعا** اي الروية باخباره تعالى
كما علمه اي الامتناع **موسى** اي موسى عليه السلام من قبل فكان السؤال لاجل
هذه الفائدة فلم يكن عبثا ولا سفها ولا طلبا لوقوع محال ومن وجوه
الاعتراض ان الروية المسئلة انما موروثة علم من الاعلام الدالة على
الساعة ولا يخفى بعد هذا **اعتراضا** ايضا وهو متعلق بالمسلك الثاني
بانا لا نسلم ان المعلق عليه الروية وهو الاستعارة **امر محال** حتى يكون
المعلق ممكنا **بل موسى** اي المعلق عليه **استقرار الجبل** في حال تحركه من
ههنا الى هناك **وموسى** اي الاستقرار حال التحرك **محال** لا متين لاجتماع
الحركة والسكون اذ الاستقرار يكون فلا يلزم من هذا التعليق امكان
المعلق وهو الروية **ولجب** من كل من الاعتراضين مجوابين ظاهري
وحقوقي اشار الى الاول في الظاهر **بان كلامه ذلك** اي من كونه السؤال
من اجل قومه ومن كونه الاستقرار حال التحرك وهو المعلق عليه دون مطلق
الاستقرار **خلاف الظاهر** كما هو ظاهر **ولا ضرر في ان كتابه** اي ان كتاب
خلاف الظاهر **واشار الى الجواب** الحقوقي من الاعتراض الاول بقوله **علي**
ان التوهم قومه موسى الذين جعل السؤال لاجلهم **ان كانوا امو منين**
كفاهم في ذلك **قول موسى** واخباره اياه **ان الروية** تمتنع **ولا اقل**
يكون امو منين لعدم قبول قوله عليه السلام **وان كانوا كفارا** **الم**
يصدقوه اي موسى عليه السلام **في اخباره** عن **حكم الله تعالى بالامتناع**
اي امتناع الروية **وايا ما كان** من كونهم مومنين او كفارا **لا يكون**
السؤال الروية لافائدة فيه فيكون **عبثا** اما على تقدير الكفر فلان
اخباره لا تقبل عندهم واما على الايمان فلحصول التصديق **لا يكون**
السؤال وفيه نظر **جواب** ان يكون السؤال للطمانينة او لبادئها **ان**

عليه السلام احيى ان يكون اعلامهم بذلك من الله سبحانه لا منه
واشار الى الجواب الحقيقي عن الاعتراض الثاني بقوله **والاستقراء**
حال الحركات ايضا ممكن كما انه ممكن مطلقا وذلك بان يقع
السلوك الذي هو الاستقراء **بدل الحركة** الواقعة وكذا العكس اذا
كل منهما امر ممكن في نفسه **وانما الحال** ههنا اجتماع الحركة والسلوك
وقد التمس على المخالف الاجتماع المذكور وقوع احد الصدين بدل
الحركة والمعلق عليه انما هو الثاني على تقدير التناول ولما كان النظر
ههنا في مقاييس اثبات امكان الرواية واثبات وقوعها وقرع
من الاول شرع في الثاني وهو ان الرواية **واجبة الوقوع بالنقل**
كما باو سنة واجماعا فقد **ورد الدليل الصحيح باحار روية الموصي**
اسم تعالى في الدار الآخرة والمراد من الاحباب ههنا الاخبار الصادقة
بوقوع الرواية حتما في الآخرة في الجنة فقط اذ في وفي الموقف **اما**
الكتاب فقوله تعالى وهو يومئذ ناصرة الى ربها ناطرة اذ
نظر الوحيه الى ربها انما يكون بحاسة البصر بدليل تعدية يالى
ولو كان النظر ههنا بمعنى الانتظار لتعدى بنفسه كما في قوله تعالى
انظرونا فنقتبس من نوكل اي انتظرونا والنظر ايضا يتعدى
بمعنى اذا كان بمعنى التفكير فنقول نظر في كذا او باللام اذا كان
بمعنى الرافعة فنقول السلطان ينظر لقلائ ولا يصح ان تكون الى
ههنا واحدة الا لا اي منتظرة فعمد ربه بالمنافرة ذلك للمقام اذ
الانتظار اعم فلا يصح ان يبيته الموصون **واما السمع فنقول**
عليه الصلاة والسلام خطا بالصحابة **انكم سترون ربكم كما**

ترون

ترون القمر ليلة البدر وفي لفظ آخر لا تضامون في روية والفاظ
هذه الحديث كثيرة وقد تلقى الامم بالقبول على معناه المذكور **ومما**
مشهور لكثرة روايته لا يقولون الفرع وان كان احاد الاصل بل متواتر
باصطلاح كثير من الحديث **رواه** اي هذا الحديث **احد وعشرون** ههنا
من اكابرة الصحابة رضي الله عنهم اما بهذا اللفظ فافرحه النجاشي
من حديث جابر الجعفي واي هرون واي سعيد الخدري وافرعه احمد
وابن ماجه والحاكم من حديث ابن رزين العقيلي وبعض اصحاب
السنن من حديث حذيفة ابن اليمان وتغير هذا اللفظ فورد في
حديث اي بكر الصديق وعلى ابن ابي طالب واي ابن كعب
وانس ابن مالك وجابر ابن عبد الله وزيد ابن ثابت وصهيب
الرومي وعبد الله ابن الصامت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود
وعدي بن حاتم وعمار ابن ياسر وقضالة ابن عبيد ونعيب ابن
عجيرة واي موسى الأشعري **واما الاجماع فهو ان الامة كانوا في الصدر**
الاول مجمعين على وقوع الرواية في الآخرة وما خالفته فيه ام المؤمنين
عائشة رضي الله عنها انما ملو وقوع الرواية ليلة الحراج ومجمعين على
ان الايات والاديب الواردة في ذلك اي في الرواية **محمولة على**
ظواهرها الناطقة بوقوع الرواية ثم بعد ذلك بملة مبدية
ظهرت تعالى المخالفين اهل الحق في ذلك **وشاعت شبهتهم**
اي المخالفين **وتأويلاتهم** المردودة ولهم شبهة عقلية وسمعية
واقوى شبهتهم التي تبطلون بها على امتناع الرواية **من العقلية**
ان الرواية مطلقا مشروطة بكون المرء ومشروطة مطلقا لا بد ان

يكون في مكان وجهته غير مكان الراي وجهته وفي مقابلة من الراي
ومشروطه بثبوت مسافة كائنة بينهما اي بين الراي والمرئي
بحيث لا تكون المسافة طويلة ولا قصيرة فلا يكون المرئي في غاية
القرب من الراي من الراي ولا في غاية البعد منه بان يكون ذلك
المسافة طويلة ولا قصيرة فلا يكون المرئي على حد مخصوص على
ما يشهد به علم الناظر وتلبية التجربة وثبوت اتصال شعاع
تخرج من الباصرة فيقتل بالمرئي على شكل مثلث مودوم قاعدة
على سطح المرئي في الباصرة على اختلاف العداسة في ذلك **وهذا ذلك**
المشروط من ثبوت الكهنة والمسافة والمقابلة والشعاع والانطباع
محال في حق الله تعالى لما كان انصافه شئ منه وعلى هذا فممتنع رويته
تعالى اذ لو راى لكان مقابل للراي ضرورة اقتضا تحقيق الشئ
بتحقيق شرطه واللازم باطل فالمرئوم مثله **والجواب** عن هذه
الشبهة **منع هذا الاشتراط** اي منع كون الروية مشروطا بما ذكر
والله اي الى هذا المنع انما للمصنف بقوله **فيروي** سبحانه في الآخرة
لما في مكان يكون سبحانه فيه ولا على استقرار في جهة ولا مع ثبوت
مقابلة بينه وبين الراي او اتصال شعاع به تعالى من باصرة
الراي وانطباع فيها او ثبوت مسافة بين الراي وبين الله
تعالى ولين اشترط الفلاسفة ذلك في الروية فانما محل هذا
الاشتراط الشاهد ولا يصح ذلك على الاطلاق ولا قياس الغائب
عليه **وقياس الغائب** وهو ههنا رويته تعالى **على الشاهد** وهو
روية المخلوق مثله **فاسد** في مثل ذلك اذ لا يمكن من اشتراط ذلك

في

في الشاهد اشتراطه في الغائب واشتراطه مطلقا ممنوع من اشتراطه
في الشاهد ايضا لما تقدم **وقد يستدل على عدم الاشتراط** اي على
عدم كون ما ذكر شرطاً للروية بروية الله تعالى ايانا فانها ثابتة
بالاتفاق ولو كان ذلك شرطاً لما ثبتت الروية بدون فلا يكون شرطاً
وفي اي في هذا الاستدلال **نظر** اذ لا يتم **لان الكلام** بيننا وبين
المخالفين واشتراطهم ذلك اما هو في الروية بحاسة البصر وروية
تعالى ايانا لثبوت ذلك واستدلال بعضهم على عدم الاشتراط المذكور
ان رويته تعالى ايانا يلزم منها ما محالة ثبوت معنى تقع به الروية بدون
ما ذكر من الجائز ان تخلق الله في الباصرة قوة مثل ذلك المعنى فتختل
الروية بدون الشروط المذكورة **فان قيل لو كان** الله سبحانه **جائز**
الروية اي ان يرى والواقع ان الحاسة اي حاسة البصر **سليمة** من
موانع الابصار **لوجب ان يري** لان في الدنيا الوجود المعقضي من
القابل والفاعل وارتفاع الموانع **ولا** اي وان يجب ان يري على هذا
المقرب **لجائز ان يكون** محض تنافس الجبال **شاهقة** اي مرتفعة ونحن
لانراها اذ الجبال مربية والحاسة سليمة **وانه** اي يجوز المذكور
والقول به **سفسطة** ظاهراً للبطالان والحاصل انه اذ لم يشترط
للروية الوجود المرئي وملائمة الحاسة لزم ان يكون سبحانه مربية
لنا الان واللازم باطل واما الملازمة فلانه لو لم تكن كذلك امكن
ان يكون محض تنافس مربيات كثيرة ونحن لانراها **قلنا** في الجواب
ما ذكرتم من وجوب الروية على الوجه المذكور **ممنوع** **فان** مبناه على
ان وجود الشئ مستند الى علمه الموجبه له وهو باطل على اصولنا **فان**

الرؤية عندنا وجميع المكنات انما توجد **خلق الله تعالى** رايحاده
باعتباره تعالى فتبين ان الرؤية **لا تجب** اي توجد ههنا عند اجتماع
الشرايط المشروطة بها بل يجوز ان تختم الشرايط ولا يحصل
لوقوف حصولها على الكل وايضا فوكله محار ان يكون محضنا
الافوه سلمنا لكنه لا يتأني العلم بان ليس هناك شئ كما في علمنا الجازم
بان الجبل لم يتقلب ذهبنا مع طوار ذلك في نفس الامر سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق الشرايط جازا اختلافها غايبا وشاهدا ما هي
ومشروطا لا يجوز ان يكون رؤيته سبحانه متوقفة على خلق زيادة
قوة في الابصار لا تحصل الا في الجنة ومن افوى شبههم **من السمعيات**
قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا تراه وذلك يتأني القول بان وقوع
والجواب عن ذلك بعد التفرل **وتسلم كون اللام في الابصار**
في الآية **لا اسفراق** ادلنا ان نجيب بان المراد ابصار الكفار
جمعابين هذه الآية واية القيامة وبعد تسليم **افادته**
اي افادة هذا المعنى **عموم السلب** فيصير المعنى لا يدركه شئ من
الابصار **والسلب العموم** ادلنا ان نجيب بان ذلك من سلب
العموم والمعنى ان جميع الابصار لا تدركه والكلام المشتمل على النبي
والعموم تارة تعتبر النسبة الى الكل اولا ثم يعتبر المعنى فيكون
سلبا للعموم محوما قام العبيد عليهم وتارة يعتبر المعنى اولا ثم
ينسب الى الكل فيكون عموما للسلب محوما الله يريد ظاهرا للعباد
ومحولا ليعلم كل احد من الاول ولا تطع كل غلاف مهين من الثاني
وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق اورده الشارع في شرح المقامه

وبعد

وبعد تسليم كون الادراك بالابصار **ملاو الرؤية مطلقا** احاطت
بالمراي اولا **الرؤية على وجه الاحاطة** اي احاطت الرؤية **بجواب**
المراي ادلنا ان نجيب بان الادراك بالابصار ملاو الاحاطة المذكون
ولما كان الظاهر من الآية خلاف حاصل الاجوبة المذكون عدل الى
غيرها فقال والجواب بعد هذه التفرلات **الادلة فيه**
اي في هذه التفرل **على عموم الاوقات والاحوال** لا يمكنه
فما ان المراد لا تدركه الابصار في شئ من الاوقات ولا حال من
الاحوال بل يتعين في الكل على المعنى النسبة الى دار الدنيا معاين
الدلائل السمعية **وقد يستدل بالآية** هذه **على جواز الرؤية**
اي امكانها **اذ لو استغنى** اي الرؤية لما حصل التمتع في الآية **بغيرها**
اي الرؤية ووجه الملازمة ان التمتع مقتضى جوداته فلا يكون
صفة صفة محذرة لانه ضروري الامتناع **كالمعذور** الممتنع الرؤية
المتمنع بعدم رؤيته اذ لا يكون في لنا المعذور لا يرى تمدها
باعتبارها اي رؤية المعذور وقد ثبت التمتع بغير رؤيته
تعالى فيكون ممكنة والحاصل ان **التمتع** بغير الرؤية انما يكون
في ان الكبرياء والجلال لا في انه لا يرى بامتناع رؤيته لكن لا يكون
الصفات السلبية على هذا صفات تمدها **وان جيلنا الادراك**
في الآية **غبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة** بالجواب **والحدود**
اي جواب المراي وحده كما ذهب اليه البعض **فلا لاله الا الله**
حينئذ **على جواز الرؤية بل على تحققها** بالوقوف **الظاهر** من دلالتها
على الجواز ما ذكرنا التمتع اذ المعنى على هذه الامة تدركه الابصار اذ

تعالى
تكون رؤية
ولا تمنع لكنه انما
للمتنع والتعذر
لا يبري للمتنع
عن الابصار والتعجب

نظرت اليه على وجه الاحاطة وما هو معنى قوله معللا للاظهارية **ولان**
المعنى اي معنى الآية على هذا التقدير انه تعالى مع كونه مرييا
بالابصار **ما يدرك بالابصار** على وجه الاحاطة **لنعم السمع**
قطعا عن التباين وعن الاتصاف **بالحجود** التي هي النهايات
والجوانب على ما بين في التنزيهات والاحاطة بما لا يتناهى ومنها
اي شيعتهم السمعية **ان الايات الواردة في سوال الروية** نحو
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى الكبر من ذلك فقالوا ارنا اسد صخرة فاحدهم الصاعقة
بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعصوا عتوا كبيرا **معرفة**
بالاستعظام والاستكبار اي استعظام الله تعالى ذلك واستكبار
منهم حيث طلبوا المحال عن استكبار في الارض بغير الحق **والجواب**
ان ذلك الاستعظام ليس لطلب المحال وانما هو لتعظيمهم اي
اهل الكتاب **وعنادهم في طلبها** اي الروية **بالاستعانة** والافلو
كانت الروية مستعنة **لنعم** اي بني اسرائيل **هو عليه السلام** ذلك
السوال وزجرهم **كافعلهم** زاجرهم **حين سألوه ان يحل**
لهم الهة لما اتوا على قوم يعكفون على اصنامهم **فقال انتم**
قوم تحملون بطلب المحال الشرعي فكيف لا يزجرهم عن طلب
المحال العقلي **وهنا** اي كونه عليه السلام لم ينفعهم عن سوال
الروية بل سألها موسى عليه السلام **شعر ما كان الروية في**
الديان لان موسى وقومه سألوها فيها ولم يزجرهم عن ذلك

ولهذا

ولهذا اي لكونه ممكنة في الدنيا **اختلفت الصحابة رضي الله**
عنه في ان النبي عليه السلام رآه ليلة المعراج فافزع البخاري
والنبي والحاكم وغيرهم عن ابن عباس انه رآه واصر مسلم عن غايبة
خلافه **والاقتلان** الواقع في الوقوع **دليل الامكان** لان الظاهر
من ذلك اتفاقهم على الامكان وفيه نظر لحوار ان يكون باقي الوقوع
مستندا الى الامتناع **واما الروية** رويته تعالى في المنام فهي ممكنة
بل واقعة **فقد حكيت** رويته تعالى في المنام **عن كثير من السلف**
حضورها عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله وسنعي ان يكون ذلك
بالاتفاق لما انها ليست بحاسة البصر **ولا غفائ** اي الروية
المثالية **نوع متاهدة تكون بالقلب دون العين** ومن
احب معرفة ذلك على وجه فعلية بكلام الامام حجة الاسلام في ذلك
في كتاب الفهم والستوية وغيره وفي شرح المحصل لا بد من تحرر محل
التراع في الروية فان لقائل ان يقول ان اردتم ان تكتشف
الناس فلا نزاع فيه فان المعارف يوم القيامة نصير ضرورة لكل احد
وان اردتم بحال التي يحدها في انفسنا عند ابصارنا الامصار
فلا نزاع في اتقايه لان الروية عند ظهور الحكماء عبارة عن اتسام
صورة المرآة في العين وعند اصحاب الشعاع الخارج من العين
المرآة وعند قدم عبارة عن حالة مستلزمة للارتسام والاتصال
وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب ان المراد امر ثالث وهو
المعرفة التي تحصل لنا بين حالة العلم التي بعد ان نراه وتلك المعرفة
ليست عابرة الى الارثسام ولا الى الاتصال ولا الى حالة مستلزمة

وبين حالة العلم

لاحدهما والله تعالى خالق الافعال العباد كلها الا اضطرارها
 والاختيارية من الكفر والايان وهما اصل كل معصية وطاعة
 والطاعة والعصيان وفعل الواجب والحرام والمنذور
 والمكروه والمباح وكل ما لم يتحقق في الخارج لا يجوز من المعترلة
 ان العبد خالق لافعاله الصادرة عنه بالاختيار وقد كانت
 الاوائل منهم اي المعترلة يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق
 على العبد ولا يتجاسرون عليه لقرب العهد بما كان عليه السلف
 ويكتفون عن لفظ الخالق بلفظ الموجد والمختار فيقولون
 العبد موجد لافعاله استنباشا لافعال الخالق لفظ الخالق عليه
 ونحو ذلك لافلاق كالمشي والجدع **وجين راي** ايواعلي
 الجباري واتباعه كايه اي مشاهير ان معنى **الحل** من الاطلاق
 واحد لفرق بين الخالق وغيره وهو اي ذلك المعنى الذي
 هو مدلول هذه الالفاظ **المخرج من العدم الى الوجود** وقد
 علمت سابقا معنى ذلك **جاسر** الجباري واتباعه **على اطلاق**
لفظ الخالق على العبد **اصح اهل الحق** على ان الخالق لافعال
 العباد انما ملوانه تعالى بوجوه من الدلالة العقلية والسمعية
 الوجه **الاول** وانقضى من العقلية عليه **ان العبد لو كان خالقا**
لافعاله لكان اي العبد عالما بالذات اي لا والموجد عالما بالتفصيل
 لانه يكون وقوع الفعل على جوه متفاوتة فلا يتعين وقوعه على معنى
 الوجود دون بعض الا بالقصد اليه ولا يكون ذلك الا عن العلم
 ولهذا يستلزم اتفاق العلم عن الخالق قال تعالى لا يعلم من خلق

في قوله تعالى
 لا يعلم من خلق
 الا الله وحده
 لا شريك له

واللزام

واللزام باطل ولوكون العبد عالما بتفصيل افعاله ولما
 بيان بطلانه **فان المشي** الصادر من العبد مثلا **من موضع**
الى موضع قد يشتمل على **سلطات** كثيرة **متخللة** بين حركات كثيرة
 ويشتمل على **حركات** بعضها اي تلك الحركات **اسرع** من البعض
 وبعضها **ابطا** من البعض وقطعا **لا شعور** **للماشي**
 الصادر عنه فعل المشي **بذلك** التفصيل المذكور واذا
 بطل علمه بذلك بطل كونه خالقا فثبت ان الخالق لذلك
 الفعل متواضع ضروري وعدم الواسطة ولما استشعر ههنا
 اعتراضا لقوله انه يجوز ان يكون عالما بذلك ولكنه ذهل
 عنه اشار الى الكواب بقوله **وليس هذا** الحال المعبر عنه بعدم
 الشعور **ذهولا** من الماشي **عن العلم** به ذلك التفصيل **بطل**
 هو عدم العلم به لانه **لوسيل** الماشي عن شيء من ذلك اعتبارا
 بالحال لم يمكنه الاخبار به لانه **لم يعلم** ذلك وكذا ان يكون العلم
 بعدم علم ضروريا **وهذا** الذي بيناه من الحالة المذكورة التي هي
 عدم علم العبد بتفصيل فعل نفسه حصل **في اظهر افعاله** اي افعال
 العبد لاختيارية من المشي ونحوه على ان هذا البيان انما هو
 بالنظر الى ظاهر هذا العقل وبالنظر الى مجرد الحركات والسلطات
 الظاهرة **واما اذا تأملت في حركات اعضاء** اي الماشي التي
 لا يد في المشي منها وتأملت في حركاتها **لاخذ والسيطرة** ونحو
ذلك من المضغ والازدراد والعدو وصعود المراقي الصعبة
 خصوصاً افعال اصحاب الصناعات الدقيقة والامور الخفية

الغامض وتاملت ما يحتاج الفاعل اليه في ذلك من تحريك
العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك من اجساد
العروق ومركبات الاعضاء الباطنة وانوار القوى الطبيعية
الغريبة ذلك مما يعجز عن ادراكه بل عن بضوعه على ما ينبغي
بعد حكاية كثير من العقلاء لا تنفي بالاهاطة القوة الانسانية
قال امرئى كون العبد غير عالم بتفصيل فعله **الظاهر** في الدلالة
على ذلك مما ذكرناه في المثال وانظر الى المتكلم كيف ياتي بخروج
مخصوصه على نظم مخصوص من غير علم بالآلة المتكلم من
اعضائه عند التكلم ولان الهيئات التي تكون عليها تلك الاعضاء
الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها اهل الحق وهو سمعي
المقصود التواردة في ذلك اي في انه لا خالق الا الله **المتكلم**
تعالى باسمه خلقكم وما تعملون **اي** وخلق عملكم وهذه التقديرات
بنا على ان ما في هذه الآية الشريفة مصدرية موزعة مع
الفعل بالمصدر **لما يحتاج** على تقدير جعلها موصولة بالمصدرية
الي حذف الضمير العائد على الموصول لاجل الربط فيكون
اصل الكلام وما تعملون فحذف الضمير تخفيفا لكن لا يصلح عدم التقيد
فلخصه اذ ذهب سيبويه الى انها مصدرية **او** المعنى وخلق **معمولكم**
بنا على ان ما موصول والضمير محذوف والتقدير وخلق الذي
الذي تعملون وهو المعمول والى هذا الوجه ذهب كثير من
لدلالة السابق عليه قال يعقودون ما تخمنون واسم خلقكم
وما تعملون وعلى كل تقدير يحصل الغرض من الاستدلال

اما

190
اما على الاعراب الاول فظاهر واما على الثاني فلان المعمول
الذي هو المفعول **يشتمل الافعال** اي افعال العباد التي هي محل
النزاع **لما اذا قلنا افعال العباد** مخلوقة لله تعالى او
مخلوقة للعبد محررين لمحل النزاع لم نرد بالفعل في هذا
المقام الفعل الذي هو المعنى المصدرية المسمى في التحول فظهر
الدال عليه بالمفعول المطلق **الذي** وهو اي ذلك المعنى **لما**
والايقاع فلم نرد بالفعل المعنى المذكور بل انما نرد به هنا
الفعل **الحاصل بالمصدر** المذكور من اطلاق المصدر و
اسم المفعول **الذي** وهو اي الفعل الحاصل بالمصدر **متعلق**
لما **والايقاع** المصدرين والتخصيص ان محل النزاع
انما هو مفعول العبد لا فعله المصدرية **اعني** بذلك الفعل
الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول **ما تشاهد من الحركات**
والسكنات مثلا الحاصل بكسب العبد وهي التي ينسب افعال
الاختيارية ولا يخفى ان المعنى المصدرية لا تحقق له في الخارج
فلا يصلح ان يكون محل النزاع واذا كان كذلك فقدرت ان شمول
المعمول لمحل النزاع وان قوله وما تعملون ظاهر في خلق افعال
العباد على تقدير جعلها موصولة ايضا **والله هو** والفعل
عن هذه النكتة تبينها من ان المراد بالفعل الذي هو محل
الخلاف انما هو المفعول دون المعنى المصدرية **فقد يتوهم**
ان الاستدلال على المطلوب **بالآية** هذه **موفق** على كون
ما في الآية مصدرية والتقدير وعملكم لانه اذا توهم ان محل

النزاع انما ملوا الفعل بالمعنى المصدرى لا شيوخ الاستدلال
 بالادلة على كونه مخلوقا له تعالى على تقدير كون ما هو موصوله
 من المفعول غير الفعل ولا يلزم من كون الفعل مخلوقا له
 له تعالى ان يكون الفعل ايضا له ذلك ومن المصنوع الواردة
 في ذلك **قوله تعالى له خالق كل شيء** اي كل شيء ممكن ان يكون
 ليس على اطلاقه **بدلالة المتعل** حيث قام اليه ان العقل
 اليقيني على عدم دخول الوجد والممتنع تحت هذه العموم
 ودلالة العام عنه كنفية قطعية قبل الخصم يخص
 عقل عند البعض **وكقوله تعالى ان من خلق كني لا يخلق** حيث
 كان في تمام التمدح بالخالق **اد مقتضى اثباته** تعالى على
 وجه التمدح بغيرها عن غيره ولا فليشاركه فيها غيره لا يتحقق
 تمذه تعالى بها وايضا كونها اي الخالقية جعلت في هذه
 الامة **مناط لا استحقاق العبادة** اي لا استحقاق المصنف
 بها ان يعبد يقضي انتفاءها عن غيره تعالى وكقوله تعالى
 هل من خالق غير الله **لا يقال** على هذا **قال تعالى لا يكون العبد**
خالقا لا فعلا يكون من المشرئين لقوله يا شريك الخالقية
 بين الله والعبد دون ان يكون من الموحدين **لانا نقول**
 في جواب ذلك **الا شريك من اثبات الشريك** لله تعالى في
 الالهية ودعوى ان مع الله تعالى الجها غيره وهو على قسمين
 اما بمعنى وجوب الوجود اي باثبات شركه يدعي وجوب
 وجوده **كأنه للمجوس** من القول بالهين واجبين هما

مقتضى انتفاءها عن غيره

النور

النور والظلمة **او معنى استحقاق العبادة** اي باثبات شركه
 يدعي وجوب وجوده **كأنه للمجوس** استحقا فله لان يعبد مع كونه
 ممكنا **ملوا الواقع لعدة الامنام** فانهم قالوا انما يعبد هم
 ليقربونا الى الله زلفى وهذا بقسميه هو الشريك الاكبر **والاعتزلة**
 من اهل العقيدة ومن علم الملة **لا يشعرون شيئا من ذلك** الترك
 بقسميه وحاشا لهم تجاوزا عنه **بل انهم** وان ائتمروا للعبادة خالق
 في الخلق **لا يجعلون اي المعتزلة خالق** العبد **خالق** الله تعالى
 طمها حادثة متفرعة مستندة اليه **لا فتقار** اي العبد في خالق
 عندهم **الى اسباب** والدواعي المفضية اليها **والالات** من الاعضا
 وغيرها التي هي **اي الاسباب والالات** بخلق الله تعالى بالاتفاق
 ولهذا قيل اذا نظرت معتزليا فلا تعجل عن الداعي **لان ما**
ماوراء النهر من المتكلمين **قد بالعتواني** تضليلهم اي المعتزلة
 في هذه المسئلة **مسئلة خلق الافعال حتى قالوا** اي المشايخ **ان**
المجوس اسود حال منهم اي من المعتزلة في هذا المقام **حيث لم يثبتوا**
اي المجوس الا شريكا واحدا في الخالقية هو الظلمة **والاعتزلة** ائتمروا
 في الخالقية **شركا لا تخفى** ولقد تجاوزت هذه المبالغة لحد وكأنها
 صدرت على سبيل التحويل والتشيع عليهم **والانكار** لخلق الخلق
 هذه بالطريق المقتضى زجرا للعامة عن متابعتهم وصونا
 لعقائد المقلد من عنها **واختص المعتزلة** على خالقية العبد **بانا**
نفرد بالفرقة بين حركة الماشي وحركة المرتعش **وان الاول**
 وهو حركة الماشي **باختياره** اي الماشي دون الثانية التي هي حركة

المرتفع لا يمتد باختياره فما كان من افعاله موجودا باختياره
فهو بايجاده واحتجوا ايضا **بانه لو كان الكل من افعال العباد**
خلق الله تعالى ولا شيء منها يخلق العبد **لبطلت قاعدة**
التكليف بالترايع والاحكام وبطل المدح على الطاعة
والذم على المعصية عاجلا **والثواب على الطاعة والعقاب**
على المعصية اجلا **وهو** اي لزوم ما ذكر **ظاهر** حيث كانت
معنى التكليف طلب الفعل او تركه من العبد والمدح والذم انما
هو على الفعل المضاف للعبد وكذا الثواب والعقاب
فاذا كان بخلق تعالى دون العبد انتفع الطلب منه واصافة
الفعل اليه وبطلان اللزوم **ظاهر** **والجواب** عن الوجهين **ان**
ذلك الزام لا يتوجه علينا **انما يتوجه على الطائفة الجبرية**
القابلين للكب والاختيار اصلا وراسيها بان العباد
لم يكسب لهم في الافعال المضافة اليهم مطلقا ولا اختيارا فلا فرق
عندهم بين حركة المرتفع والماتى **واما نحن** اهل السنة **فمنه**
يعنى **الكب والاختيار** للعباد في افعالهم وتفرق بين المرتفعين **على**
ما حققناه فيما بعد ان شاء الله تعالى ووجه عدم توهم ذلك علينا
انا قائلون بالاختيار وهو مناط ما ذكر من التكليف وتوابعه
ولا يلزم من كون العبد كاسيا للفعل مختارا له ان يكون مختارا
له ويستتبع ذلك **وقد بينا** بعض المعتزلة في مدعاه **بانه**
تعالى لو كان خالقا لافعال العباد الاختيارية لكان له
سجانه القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك من

الصفات

الصفات والارام باطل قطعاً وهذا الاستدلال يدل على
مبطل عظيم وضلال مبين ومشاوذه اعتقاد انضاف الموجد
لشيء به وهو باطل **لان المصنف بالشيء من قاصده ذلك** **الشيء** وهو
معنى كونه وصفه **لان المصنف بالشيء من اوجده** **اي** **الشيء**
وهو غلط فاحش **ولا يبرون** **اي** المستدلون بما ذكر **ان استغناء**
مدو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
بالاتفاق **وما ينصف** **سجانه** **لان** لا يمتد منه كيف وهو سجا
خالق للايمان ولا يتقبل الانصاف بالعين قال الشاعر **وهو**
الشهيد كنا نسمعها من صهي العوام والسوقية من المعتزلة
فتعجب حتى وجدناها في كتبهم العتيرة فتحققنا ان الغصب
يعطى على العقول عنده نعم القلوب التي في الصدور **ورجما**
بتمسك المعتزلة من السمعيات بقوله تعالى **تبارك الله**
الخالق وقوله تعالى **واذ خلق من الطين كهيئة الطير** اذ فيها
الطلاق لخالق على العبد **والجواب** عن ذلك **ان الخالق** هو هنا
في الايمان **يعنى** **القدرة** **لا** معنى الاجساد ومنه **ولا**
تقرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يقرى **اي** **يقرى**
الشيء ولا يقطع **وهو** **اي** **افعال العباد** **كلها** **كأية** **بارادته**
تعالى **ومستقيمة** **قد سبق** **انها** **اي** **الارادة** **والمشقة** **عندنا**
حلافا للكراميه **بيان** عن معنى واحد هو الصفة المختصة
وحكمة تعالى **لا يبعد** **ان يكون ذلك** **اي** **قوله** **وهكمه** **اشارة** **الي**
خطاب التكوين الذي ملوكن فالمعنى بارادته وتكوينه

وقضية اي قضايه وملواى القضا عبارة عن الفعل مع زيادة
احكام واتقان له ويطلق بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك
ان تعبدوا الا اياه والاعلام وقضينا الى بنى اسرائيل الكتاب
والفرع ومنه قضيت الدين اي فرغت منه وملو عنه الاشياء
المرادة الارزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال
والقدر انجاد الاشياء على قدر مخصوص وتوهم معنى في
ذواتها واحوالها وعند الماتريدية القضا عبارة عن
الخلق والتكوين وعند الفلاسفة تعلمه تعالى بالعلم على هذا
النظام ويسمونه الارادة والعناية والقدر عندهم خروج
الاشياء الى الوجود العيني على وفق العلم والمعتزلة ينفقون
ان تكون افعال العباد الاختيارية مستندة الى قضايه
تعالى وقدره وقالوا انه تعالى عالم بتفاصيلها **يقال لو كان**
الكفر الذي ملو فعل العبد كائنا بقضا الله تعالى وقدره
لوجب الرضى به اي بالكفر وذلك لان الرضى بالقضا واجب
وتسقط محذور واللام وهو وجوب الرضى بالكفر باطل
قطعا لان الرضى بالكفر كفر فالمراد ومثله وملو كون الكفر بقضا
تعالى **لانا نقول** الملازمة ممنوعة لان الكفر مقتضى **للقضا**
والرضى انما يجب بالقضا دون المقتضى به ولا يلزم من الرضى
بالقضا الرضى بالمقتضى به **وتقدره اي** وتقدر به **وملو**
اي التقدير ويعبر عنه بالقدر **تخديه كل مخلوق تخذه الذي**
الذي يوجهه عليه من حسن وقبح ونفع ومنه مقدار وشكل وكيفية

وكيف

وكيف الى غير ذلك من حدوده المعينة وصفاته المستحصدة
وتخديه **ما يجوبه اي** يحوي كل مخلوق فتكون ظنه من زمان
ومكان وتخديه **ما يرتب عليه اي** المخاوق اذا كان فعلا من
ثواب ان كان طاعة او عقاب ان كان معصية والمقصود
من قولنا الافعال كلها بارادة تعالى الى اخره **تعميم ارادة الله**
تعالى وقدرته وشمولها لجميع الموجودات الممكنة لما مر من اقامة
البرهان على ان الكل خلق الله تعالى وارادته وملواى كون الكل
مخلقة تعالى **فيسدعي** ان يستلزم ثبوت القدرة والارادة صفتين
له تعالى اما القدرة فلا تمنع الاجاد بدونها واما الارادة فلا تمنع
نسبة الممكنات الى القدرة على السواء فلا بد من تخصص ولا يجوز
ان يكون امرا خارجا عنه تعالى لعدم امكان الاكراه والاجبار
على الفعل في جهة تعالى فتعين ان يكون المخصص صفة له تعالى
فان قيل استشكل لا على التعميم المذكور اذا كانت الافعال
كلها بارادة تعالى فيكون الكافر على هذا مجبورا في كفره ويكون
الفاسق مجبورا في فسقه لان الكفر والفسق واقعان بارادة تعالى
فيكون الكافر فلا يبع تكليفها اي الكافر والفاسق **بالايمان**
بدل الكفر والطاعة بدل الفسق لانه تكليف ما لا يطاق ووفق
غير مراده تعالى محال قلنا في الجواب انه تعالى اراد منهما اي الكافر
والفاسق فعل الكفر والفسق الواقع منهما باختيارهما لا مجبرا
فلا جبر على فعل الكفر والفسق مع ثبوت القدرة والاختيار للعباد
كما انه تعالى علم منهما وقوع الكفر والفسق باختيارهما الذي ملو

مناط التكليف فلا منافاة بين كونه ذلك مراد الله تعالى وبين
التكليف بعباده ان وقوع المراد انما هو باختيار المكلف
كما انه لا منافاة بين سبق العلم بوقوع ذلك منهما والتكليف
بعباده **ولم يلزم** من علمه تعالى بوقوع الكفر والفسق منهما
باختيارهما مع توجه الامر عليهما بالايمان والطاعة
تكليف المحال اي تكليفهما بالمحال فلا يلزم من ارادة ذلك
منهما مع كونه واقعا باختيارهما وهما ما موران بخلاف
تكليفهما بالمحال وانما لا يصح التكليف بالايمان والطاعة
اذا كانا مجبورين على الكفر والفسق على ان الممتنع انما هو
تكليف المحال بالذات او بالعادة كالجمع بين الصدق وطير
الدابة واما ما يصلح ان يكون متعلقا للعدو العبد واختيار
فانه يصح التكليف به واجبه وورع على حوار التكليف بما لا يطاق
وان كان غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وظيفتها
يقال فعل غير مراده غير مقدور للعبد فانا نقول اما ان
يراد بالعدو العدو الممكّن وهي سلامة الالات او العدو
المبصرة وهي الاستطاعة فان كان الاول فهو مقدور
وان كان الثاني فهي لا تسبق الفعل فالتكليف دايم بغير
المقدور وهذا المعنى معنى مقدور العبد ما يكون ممكنا من
فعله بسلامة الالات **والمتن** انكروا ارادة الله تعالى للشرك
والقبايح التي هي افعال اختيارية للعباد حتى انهم قالوا
انه تعالى اراد من الكافر الفاسق ايمانه وطاعته اي من الكافر

ايمانه

ايمانه ومن الفاسق طاعته **انه** اراد من الكافر كونه الصادر
منه **ولم** من الفاسق **معصيته** الصادرة منه فانكروا ارادته منه
تعالى عن ذلك **وعلم** اي المعتزلة **ان ارادة القبيح قبيحة**
يجب تنزيهه تعالى عنها **ولم** اي كخلق القبيح والنجاس
فانه قبيح بحسب التنزيه عنه ايضا فزعموا انه سبحانه لا يريد القبيح
ولا يخلق له لكن **فمن** اهل السنة **منع** ذلك اي يكون ارادة القبيح
قبيحة وكون خلقه قبيحا **بل القبيح كس القبيح والانصاف**
اي بالقبيح والكس والانصاف بالقبيح انما يكون متعلقا
بالعبد وارادة القبيح وخلقها انما يكون لحكمة ومصلحة
بل القبيح من حيث ينسبته الى خلقه تعالى ولعجابه لا يكون
قبيحا وانما يكون قبيحا من حيث الكس ومن حيث النسبة
للمكلف **فمنع** اي المعتزلة يكون **الكفر ما يقع في الوجود**
من افعال العباد الاختيارية واقعا على خلاف ارادة الله
تعالى لان افعال الطاعة قليلة بالنسبة الى افعال المعصية
قال تعالى وقليل من عبادي الشكور **وهنا** من المعتزلة
شنيع جدا اذ بعض المحلوفين لم يرتض ذلك لنفسه بالنسبة
الى تبيده مع خدمته ومالكه **عنه** اي احدى المعتزلة
الاولى **عنه** اي عبيد المتقدم ذكره **انه قال** اي الزماني **احد**
مثل ما الزماني مجوسي كان معي في سفينة فقلت له لم انتلم
فقال يعني المجوسي ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله
اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك

ولكن النباطين لا يتذكرونك تسلم لهم يرمون لك سوء عملك
فيمنونك به لك عن السلام فقال المجوسي في جوابه **فانا آلون**
مع الشوك الاتحالي فافهموا ابن عبد اي افهام حيث
الزعم بما لم يرد من حاصل كلامه بانه اذا اراد شيئا و اراد الشك
شيئا كان وقوع احد المرادين دليل على اعلية مريد مع الاشتراك
في الارادة في الجملة **وقلي ان القاضى عبد الجبار الهمداني**
من المعتزلة دخل على الصاحب ابن عباد رئيس وزراء
بني بويه الملوكة الديلمية واما اول من سمى بالصاحب
لصحة ابن العمدة الوزير قبله وفيه نقائذ الكفاية تبعه
الحمد وسميت بابن العمدة فكان ابن عباد احدا في افراد عقلا
واذنا وسخا وراسة لكنه يرمي بالاعتزال **وعنده اي**
الصاحب **الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني** احد ائمة المتكلمين
من اهل السنة المشاعرة **فلما راي القاضى عبد الجبار الاستاذ**
ابا اسحاق قالا عبد الجبار مشيرا للاحتجاج على مذهبه
سبحان من تنزه عن الفناء يعني عن ارادتها وخلقها فقال
الاستاذ على الفور معجم **سبحان من لا يجرى في ملكه الا**
ما يشاء وملكه العدل عن يريه الى انشا ظامرة **والمعتزلة**
اعتقدوا ان الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة الامور
بما وان النهي عن الشيء يستلزم عدم الارادة لم يفعلوا
على هذه التاويل الفاسد **ايان الكافر الذي لم يقع مراد**
له تعالى لما امر به **وجعلوا كفره الواقع غير مراد** له تعالى

لما

لما انه نهى عنه **و نحن نعلم** بطلان هذه الاستلزام عقلا وشرعا
وان الشيء قد لا يكون مراد او مع ذلك يومر به اي بذلك الشيء
الذي ملو غير مراد **وان الشيء قد يكون مراد او مع ذلك** بهي
عنه اي عن ذلك الشيء الذي ملو مراد واذا كان كذلك فانه سبحانه
وتعالى قد يامر الكافر بالايمان ولا يريده منه وبينها من الكفر
ويريده منه **حكم ومصالح** معقولة في ذلك الامر والنهي **محيط**
اي الحكم والمصالح علم الله تعالى فيجوز ان ادراكها او تفعل بها
ما يشاء عما يفعل ولم تعرف في حال من ملكه ما يشاء ولا يجب عليه
شي من الامر والنهي على الوجه المذكور **لا يستبعد الا يرى ان**
السيد اذا اراد ان يظهر على الخاضع عن عنده عصيان عبده
يا امره اي السيد عبده بالشي ولا يريده اي السيد ذلك الشيء
منه اي من العبد وكذا قد ينهيه عن الشيء وهو يريده منه ما جلي
ما ذكره ومثل ذلك لا يخفى **وقد يتمسك من الجانبين** جانب
اهل السنة وجانب المعتزلة يعني يجتزئ كل على مذهبه **بالايات**
والاحاديث المختلفة حسب الظاهر من حيث المدلولات كما
يتمسك المعتزلة بحجوف قوله تعالى وما اسرير ظلمنا للعباد
وظلم العباد بعضهم بعضا واقع وكما يتمسك السنة بقوله
تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم ولوشا ربك
ما فعلوه انما يريده الله كيعذبهم بها في الدنيا وتزهد فيهم
وهم كافرون وباب التاويل للايات مفتوح على الفريقين
لانه لا نص في الباب من الجانبين يقتضي عدم الاحتمال فالاول

التعويل في ذلك على الدليل العقلي المنهض على من ذهب
الحق وللعباد افعال اختيارية خلافا للخيرية يتأبون
اي العباد بها اي تلك الافعال ان كانت طاعة وعبادة
عليها ان كانت اي الافعال معصية لا كما زعمت القوة
الخيرية انه لا فعل للعباد اصلا وان حركة اي العبد بحركة
حركته الجهادية حيث لا تكون افعالا وان كانت له
عليها اي على حركته ولا قصد منه اليها ولا اختيار له
في ايجادها وهذا الذي زعمه الجبرية باطل والعلم ببطلان
ضروري لا نزق بالضرورة من غير احتياج الى نظر بين
حركة البطش الصادرة عن القصد وحركة الارتعاش
الواقعة بدونه ونعلم حتما ان الاول وهو البطش باختيار
اي الباطش دون الثاني وهو الارتعاش فانه بلا اختيار
المام تكليف اي العبد من قبل الشرع بفعل مطلقا ولا
استناد لافعال التي تقضي سابقا القصد عليها
والاختيار لها اليه اي الى العبد وتلك الافعال مثل
صلى وصام وكتب وزكى وحج وقد اثير ذلك مما جزمه
بالبداهة انه لا تحقق له بدون القصد الاختيار وهذا
مختلف ظاهرا للعلام واسود لونه مما يصح اسناده الى من
قام به وهو جواب عن سوال تفريره ان صحة الاسناد لا
تقتضي ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعاش
اليح وطال العلامة مع كون الارتعاش والطول فعليين

كذلك في نسخة
الطائفة المعصية
التي هي
التي هي
التي هي

لها

لها فاجاب بان الكلام في الافعال التي تقتضي بذواتها استنادها
الى القصد والاختيار من اسندت اليه بخلاف الافعال التي تقتضي
ذلك والحاصل بطلان اللوازم الثلاثة من العلم بصحة التكليف
قطعي وكذا ترتب الثواب والعقاب على الافعال ضرورة صدق
الخيرية لكذلك وصحة اسناد الافعال المذكورة على وجه الاختيار
من اسندت اليه فالملزوم باطل وهو انتفاء الافعال عن العباد
واما الملازمة فلا منه لوجه التكليف بالفعل على تقدير عدم
القدرة عليه لكان تكليفه بالمحال ولانه لا معنى لثواب
والعقاب للمجاهرات ولا يكون بدون اضافة الافعال الى افعالها
على وجه الاختيار ولانه لو صح اسناد هذه الافعال الى العبد بدون
اثبات انها بقصد واختياره لزم تخلف المعامل عن علمه لانها تقتضي
بذواتها سبق القصد والاختيار عليها والنصوص القطعية
القرآنية تقتضي ذلك الذي قاله الجبرية كقوله تعالى اجزا بما كانوا
يعملون اي باموالهم المنوطة باختيارهم وقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فاليكفر الى غير ذلك من الايات الدالة على
ثبوت الافعال الاختيارية للعبد وهي كثيرة جدا فان قيل
استشكل لا على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم
العلم والارادة عليه سبحانه وارادة بعد فهم علم الله تعالى
والقول بتمويل كل شيء والقول بتعميم ارادة تعالى وشمولها
كل محدث عينا كان او فعلا كالجبر لازم قطعا وكل فعل نسب
الى العبد فهو محبور عليه اي العلم والارادة المقدسين

اما ان يتعلق بوجود الفعل الزمونه باختيار العبد
في وقوع ذلك الفعل ضرورة اقتضا الارادة ومطابقة العلم
او يتعلق بعدمه اي عدم الفعل بان يعلم انه لا يوجد ذلك
ذلك فيجوز ان يوجد ذلك الفعل ضرورة الاقتضا والمطابقة
المذكورين ولا يجوز عدم التعلق ضرورة ثبوت المقام
ولا اختيار للعبد في الفعل وعدمه على المقدمين كما ان
يكون واقعا باختياره مع الوجوب اي وجوب وقوعه
بالارادة والعلم ولا يكون عدمه ايضا باختياره مع الاشياء
اي امتناع وقوعه بها لانه لا معنى للاختيار الى الممكن من الفعل
وعدمه يحمل احدهما بدل الآخر وثبوت ذلك للعبد مع الوجوب
والامتناع المذكورين من طائفة الاستحالة قلنا في الجواب عن ذلك
لزوم الجبر ممنوع لان معنى تعلق العلم والارادة بالفعل
انه سبحانه يعلم وقوع الفعل من العبد او عدمه باختياره
ويريد ان العبد يفعل اي ذلك الفعل او يترك فلا يفعل
باختياره اي العبد في الوجهين واذا ثبت الاختيار
اقتضى الجبر فلا اشكال وانما يلزم الجبر لو قلنا بتعلق العلم
والارادة مع قطع النظر عن الاختيار فان قيل على هذا فيكون
فعله اي العبد الاختياري الصادق باختياره واجبا
ان وقع ضرورة تعلق العلم بوقوعه واقتضا الارادة ذلك
او يكون الفعل المذكور ممتنعا ان تتركه العبد باختياره لما ذكر
وهذا القول يكون الفعل واجبا او ممتنعا في الاختيار

اي

اي كونه واقعا باختيار العبد لان وقوعه بايجاب العلم
والارادة ينافي وقوعه باختيار العبد لان من الفعل
الواقع بالاجاب اختياريا وبالممكن قلنا في الجواب القول
بمناقاة هذه الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع فان
الوجوب او وجوب الفعل ههنا معناه اقتضا العلم
والارادة وقوعه بالاختيار من العبد وذلك محقق ومثبت
للاختيار المذكور كما هو ظاهر من مناقاة له وايضا ما ذكرتموه
من مناقاة الاجاب للاختيار منقوض عليكم بافعال اليازر
سبحانه التي لا اختيار للعبد فيها فانها واجبة الوقوع ضرورة تعلق
العلم والارادة بها كذلك مع انها واقعة بارادة تعالى واختياره
ثم صدور الفعل عنه سبحانه منافي لصدوره عنه بالاجاب لان
استناد الفعل الى الارادة منافي لاستناده الى العلم فان
قيل استشكلنا على اثبات الافعال الاختيارية للعبد مع
اثبات كونها كلها مخلوقة تعالى لا معنى لكون العبد ناعلا
بالاختيار والاكونه اي العبد هو جبر الافعال الاختيارية
بالقصد والارادة منه لها وقد سبق في مسئلة تعلق
الفعل ان الله تعالى مستقل اي منفرد بخلق الافعال
كلها وابعادها اي الافعال ومعلوم بالبرهان المذكور في
المطولات ان المفعول الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين لان المفعول الواحد لا يعمل بعقلين تامين
لانه ان وحدهما معا كانت كل منهما جزءا عنه وان وحدهما

كانت هي الموثرة فلم تكن الاخرى علمه وحاصل السؤال انه سبحانه
 موحد للفعل والمفعول ان العبد موجد له فيلزم دخول المفعول
 الواحد الذي يلو الفعل الاختياري تحت القدرة القديمة والقدرة
 الحادثة ولا ريب في استقلال القدرة المقدسة والارادة بالاجراء
 وكذا ينبغي ان يكون قدرة العبد واختياره من هذه الوجهة قلنا
كلام في قوة هذا الكلام وقفاة وتوجه هذا الاشكال
 ورضا الله انما لما ثبت بالبرهان القاطع ان الخالق لجميع
 المحدثات هو الله وحده وثبت بالضرورة الوحدةانية
ان القدرة العبدية ارادة مدخلا في الجملة في بعض الافعال
 وهي الاختيارية **حركة البطلان** اذا تصدرا بالا اختيار دون
 ان يكون لغيره و ارادة مدخلا في **بعض الافعال** لا ريب
 ولا يخفى ان العلم بان الاختيار العبد مدخلا في بعض الافعال ضروري
 واما كون العلم بقدرة العبد ضروريا فبغير نظر مدخلية قدرة
 العبد و ارادة انما هي بالدوران والترقب دون التاثير اذ ذلك
 محتض بالقدرة والارادة الملهيتين وجواب لما **اختصاص**
التفصيل والخص في هذه المسئلة عن هذا المصنف القوة
 عن طريق القول بان الله سبحانه خالق لفعل العبد
 الاختياري بالاستقلال على سبيل التاثير والقول بان
العبد كاسب لذلك الفعل وتحقيقه اي تحقيق ما ذكر من
 كونه سحابة خالقا والعبد كاسب ان من العبد قدرة و ارادة
 المجموعتين له باجاده تعالى الى ذلك الفعل كاسب لذلك الفعل
 فدخل

فدخل من هذه الكيفية تحت قدرة العبد واختياره في الجملة وان
اجاد الله تعالى ذلك الفعل وتأثير قدرته و ارادته تعالى فيه
عقيب ذلك اي من العبد قدرته و ارادته خلق وعلى هذا
 صح ان المفعول الواحد دخل تحت قدرة الله تعالى
 وقدرة العبد الحادثة لكن دخولهم تحتين مختلفتين والمنفص وهو لم
 تحتها مجتمعة واحدة وهي جهة الاجاد فالفعل الاختياري مقدور
الله تعالى بحكمة الاجاد والخالق ومقدور العبد بحكمة الكاسب فالفعل
 واحد وله جهتان جهة خلق هي متعلق قدرة الله و جهة كسب هي متعلق
 كسب العبد فهو مخلوق لله مكسوب للعبد بقى ههنا ان جعل الاجاد
 عقيب الكسب يقتضي لقدرة القدرة على الفعل والمذهب انهما معاً
 وقد تجاد بان المراد التعلق بالارادة لا المراد القدرة
 بمعنى سلامة الالات المراد من صرف العبد قدرته الى الفعل
 جعلها متعلقة به وقيل قصد استعماله فيه **وهذا القدر**
المقدور من المعنى المطلوب ههنا في هذا المصنف وهو اعمال
 كل من هذين المقتضيين فيما يليق به بحسب الواسع **ضروري**
 لا يدسه ولا فيجتمع افعال قدرة العبد واختياره بالكلية كما
 يمتنع القول بعبد من تأثير قدرته و ارادته تعالى في وجود فعل
 العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا وان لم تقدر في هذا المقام
 على ان يد من ذلك القدر من المعنى في تلخيص العبارة المنصحة
عن تحقيق كون فعل العبد الاختياري انما يوجد بخلق ابيه
تعالى واجاده اياه مع ما فيه اي فعل العبد للعبد من القدرة

والاختيار اي قدرة العبد واختياره والمعنى ان ما قربناه وفي ذلك
افضى ما في الوضع عند التحقيق واحسن ما في البيان من تحرير الفرق
بين الخلق والكسب **ولهم** يعني المتقدمين في الفرق بينهما اي
الخلق والكسب **عبارة** انما تامة للبحث مثل قولهم **ان الكسب**
ما يقع من العبد بآلة والخلق ما يقع من البارئ سبحانه **لا بالآلة**
وقولهم الكسب مقدور العبد لان المفروض ان متعلق قدرته
وارادته تقع في محل قدرته اي قدره العبد فان قدرته وقوله فاعلم
به فكسبه واقع في محل قدرته **والخلق** مقدور به **يقع** اي محل
قدرته تعالى ان تخلق قدرته تعالى ذاته المقدسة والخلق يقع في المخلوق
وقولهم الكسب لا يصح **الفرد القادرية** اي بالكسب والقادرية
من العبد ومعناه ان الكسب لا يكفي في وجود الفعل بل لابد في
ذلك من قدرة الله وارادته فلا يصح انفراد القادرية في الجماد
والخلق يصح **الفرد القادرية** وهو البارئ تعالى لانه المنفرد
بالتأثير وفي التوضيح قال مسألتنا ما يقع به المقدور مع غيره
القادرية فهو خلق وما يقع به المقدور بلا غيره الفرد القادرية
هو كسب **فان قيل** اعترافنا على جعل الفعل الواحد من قدرته
انه تعالى وقدره العبد وعلى هذا **عبارة** انتم بما قورتموه
من ذلك ما نسبتم الى المعتزلة وانكرتموه عليهم **من اثبات**
الشركة بين الخالق والمخلوق في ايجاد الفعل قلنا **ممنوع** لان
الشركة عبارة عن ان يجتمع **اثان على شئ** واحد **اسمها** اي
من الاثنين بما ملوله اي للواحد من ذلك التي الواحدة **دوت**

وبما ملوله

الواحد

الواحد من الاثنين **لا** وذلك **كشركا القرية والمحلة** فانهم يجمعون
على شئ واحد من القرية وينفرد كل واحد منهم بمصيبه منها ولا يقال
فيسر الشركة باجتماع اثنين ومثل باجتماع جماعة لان المراد معلوم
وكما اذا حصل العبد خالقا لا فعلا **الاختيارية** وفي بعض الاعراض
وجعل الصانع تعالى خالقا **للسائر الاعراض** اي بافعالها **والتجميع** **الاجسام**
ان في ذلك اجتماع المخلوق والمخالق على خلق العالم والفرد المخلوق
يخلق بعض الاعراض والخالق تعالى بباقي اجزال العالم كاذهيب اليه
المعتزلة **بخلاف ما اذا اضيف** **اسم** من الامور **الى شئيين** وكانت
تلك المضافة مختلفة لكونها **بجنتين مختلفتين** واختيار بين
متباينين **كالارض** الواحدة فانها تضاف الى اسد والى الارض بجنتين
مختلفتين فانها **تكون لله تعالى بحمة الخلق** **لانه تعالى خالقها**
وملكا للعبد بحمة ثبوت النصف له فيها يجعل الشرع وهذا لا
خلاف فيه وفسر واملك الرقبة بمعنى ثبت في المحل بوجوب اختصاص
ذلك المحل بمن ثبت له ذلك المعنى فيه وملك اليد بالقدرة
على التصرفات الشرعية في الشئ **وهذا الذي ذكره لا يكون من**
الشركة في شئ وهو ما قلنا به **لفعل العبد الاختيارية** **ينسب**
الى الله تعالى ويضاف اليه **بحمة الخلق** والامجاد وينسب
الى العبد ويضاف اليه **بحمة الكسب** اي كسب العبد واعلم
ان هذه المسئلة من العويصات قيل ان اليم ابا الحسن قال لا
بعض بل امدته وهو يافر روح اختيار العبد للفعل خلقه تعالى
ام يخلق العبد فقال خلقه تعالى فقال فهذا يهدر ما اصلت

لما

فاجابه بقوله وان لم تكن الا لاسنة مركبا فلا راي للمضطر الا
ركوبها فالحق ان الخير في الطوايط وان الخير في نظر والمعتزل
افراط **فان قيل** استشكا لا على القول بان كسب القبيح قبيح دون
خلقه فكيف كان **كسب القبيح قبيحا** سببا يفسد به المكاسب وجبا
لا يستحق الدنم اي ان يدم به المصنف به **مخلان خلقه** اي خلق
القبيح فانه لا يكون قبيحا ولا سببا وانما يكون حسنا والكاظم
ان الفعل الواحد القبيح هو محالون الله ومكسب العبد
واتصاف كسب العبد له بالقبيح انما هو لكونه قبيحا فربما
كان خلقه كذلك فيجب التزبد عنه كما هو مذهب المعتزلة
قلنا انما لم يكن كذلك لانه قد ثبت ان الخالق سبحانه حكيم
ومن لازم ذلك انه تعالى لا يخلق شيئا مطلقا الا وله اي الشئ
عاقبة حميدة اي محمودة بان يكون في ايجاد حكمة وينتقل
به مصلحة وان كنا لم نطلع عليها اي تلك العاقبة
لغير قوا عن اذراك عجائب صبيغة وغرائب حكمة **فخر منا**
لكونه تعالى حكما بان ما يستفهم من **الافعال** التي هي كسب
العبد قد وهي ههنا للتحقيق **تكون له** تعالى **فيها** اي الافعال
المتفهم **حكم ومصالح** وعواقب حميدة كما في خلق **الاصنام**
الخبثية بالطبع **الصارة المولدة** مثل الافاعي فقد قالوا
ان من الحكمة في خلقها بقا كثير من انواع الحيوان النافعة
لهذه الهوام مخلوقة من العقوبات التي لو لا تكونها
هذه الحباث والمفاعي لمصعدت الى الجوى كثر في الاماكن
وعم البلاء المقضي للامراض القاتلة فبجنان الصانع الحكيم

واذا كان هذا في الاصنام فلتكن الاعراض كذلك وهذا
مخلان الخاسر فانه قد يفعل الحسن وقد القبيح ولا علم
له بالعواقب وعقايق الامور والحكم والمصالح وقد يفعل
القبيح ويلتصيه لقبحه **فجعلنا كسبه** للقبيح مع ورود النهي عنه
اي عن القبيح قبيحا لكون متعلقة على الوجه المذكور قبيحا
سببا موجبا لاستحقاق الدنم عاقلا والعقاب احبلا
وقوله مع ورود النهي اشارة الى كون الحسن والقبيح سببين
لا عقليين **والحسن منها** اي من افعال العباد الاختيارية
وهو اي الحسن ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل في الدنيا
والتواب في الاجل في الآخرة وهذا التفسير الحسن الشرعي من الافعال
والحسن في تفسيره ان يفسر اي الحسن المذكور **لا يكون** من الافعال
متعلقا **للدنم والعقاب** المذكورين وانما كان هذا التفسير
احسن لشمول المباح بخلاف التفسير الاول فانه لا يشمل طاعت
المباح لا يتعلق به مدح ولا ثواب كما لا يتعلق به ذم ولا
عقاب كما ستواط فيه ووجه تحول الثاني للطاعة والمباح
ظاهرا ذلك منه لا يتعلق به ذم ولا عقاب فالمباح لا
يوصف بالحسن على التفسير الاول ومن ظن ان المباح قد يتعلق
به المدح والثواب كالاكل للنكاح على العبادة فقد التمس على
المستدود بالمباح مانه يصير بالنية مدحيا ويكون اي الحسن
من افعال العباد **معرضا لله تعالى** اي ارادة تعالى من
غير اعراض على فاعله في فعله وانما قيد به طاعة العبيد فانه

يتعلم

بالارادة مع الاعتراض **والفعل منها اي الافعال** **وملكوت**
متعلق الذم في العاجل والغائب في الاجل ومعنى كونه
متعلقا للعقاب صلاحية له فلا يرد كون القبيح منه ما لا يقار
عليه ليس **برضاه تعالى لما عليه من الاعتراض** أي فعل القبيح
من الاعتراض يعني على فاعله كونه منها عنه وهو مختار فيه
مع كونه بارادة تعالى وانما فسر رضى تعالى بما ذكره متتابع حقيقة
اللغوية في حقه تعالى كما في الرحمة **قال الله تعالى ولا يرضى لعباده**
الكفر ويرى يستدعي عدم الرضى بما يرضى المعاني يعني المصنف
يقول ان الحسن برضاه تعالى دون القبيح **ان الارادة والمشتق**
وهما واحد **والنقد** وقد سبق تفسيره **تتعلق** يعني باللائمة
بالكل اي كل افعال العباد حسننها وقبحها **وان الرضى المحجب**
والامر منه تعالى **تتعلق** **بالحسن** من الافعال المذكورة
دون القبح منها فلا تتعلق به ثم من الحسن ما لا يتعلق به
لما مر كالبيع بالتبذير الشاغل ان يحمل الامر على الذات في الفعل
او في الحسن بالتبذير الاول **والاستطاعة** ان تكون **مع الفعل**
بالمعية الزمانية على قبل الفعل ولا بعده **خلافا للعتزال** حيث
قالوا بان وجودها سابق على الفعل **وهي** **الاستطاعة حقيقة**
القدرة **الحادثة التي تكون بها الفعل** مكسوبا للعبد وقولهم
الفعل **اشارة الى ماد لوه** الشرح ابو المعين النقي صاحب **التبصرة**
فيها **من ان** اي الاستطاعة **عن** **خلق الله تعالى في الخيرات**
انما كان او غيره **يعمل** اي بذلك العرض **افعاله** اي الانسان

الاعتراض

للمختار

المختار **ب** **الصادرة** عن اختياره **وهو** **اي العرض** المذكور
علة للفعل **المختار** **في الظاهر** ان مراده انه علة لكون الفعل
مكسوبا للعبد والافلاتان يترجم في ايجاده وفي العبرة ان
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني
وفي مصاح اهل الكلام يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا اضافوا
الى العباد ثم انه ان قسمها الى قسمين احدهما سلامة **للاسباب**
وصحة **الالات** والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى شيان
اليه الى ان قال وهو علة للفعل **والجمهور** من المشاعرة وغيرهم
على انها اي الاستطاعة **شرطا** **لما اذا الفعل** **المختار** **ووقوعه**
لعلة **موترة** في وجوده **والخلاص** لفظي لان من قاله بالعلية
لم يرد انها موترة في الوجود وكونها شرطا لا داية لا ينافي كونها
علة لكونه مكسوبا **وبالحمل** يعني وعلى تقدير كونها علة او شرطا
هي اي الاستطاعة **صفة خلق الله تعالى في العبد عند فسخه**
الكتاب **الفعل** اي اختيار العبد الفعل من الكيفيات **الكتاب**
لكن قصد الكتاب الفعل سابق على الفعل وقد تقدم ان ايجاد
الفعل انما هو عقيب صرف العبد وقدرته وارادة الى خلقه **للمستطاعة**
عند قصد الكتاب **الفعل** **ينبغي** في كونها معه ثم خلق الصفة
المذكورة انما يكون **بعد** وجود القدرة التي هي عبارة عن
سلامة لاسباب وصحة الات فالقدرة لهذه المعنى
سابقة على الفعل ونسبها للملكة **فان قصد العبد فعل الخير**
وملكه من الافعال **خلق الله تعالى له** **قدرة** **فعل الخير** **وان**

غير سابقة لا عتراككم بان السابق مثل ما وقع به الفعل لا
عينه وان قلتم انهما واحد باعتبارهما وايضا فكل يمنع
السبق كقوله المعنى **ان ادعيتم** ايها القائلون بالسبق
على هذه الوجه **انها لا يدري** اي الاستطاعة المقارنة من امثال
سابقة على الفعل حتى انه لا يمكن ايقاع الفعل **او ما يحدث**
من القدرة بل يتلوه لذلك الامكان حدوث امثال سابقة
على حدوث المقارن **فعلكم البيان** اي اثبات ما ادعيتم
انه لا بد منه لتعيين القول بسبق الاستطاعة على الفعل والا
فما الداعي الى هذا التكليف هذه املو التحقيق في الرد على المايلين
بان الاستطاعة سابقة على الفعل **واما ما يقال** في الرد عليهم
وهم المعتزلة فلهيضا لما في النبوة **لو فرضنا بقا القدرة** **انما**
على الفعل الى ان وجود الفعل على كلا التقديرين في بقاها **لما يتجوز**
لما يتجوز او **اما باستقامة بقا الاعراض** حقيقة كما هو مذهب
الفلاسفة والمعتزلة اما ان يقولوا بجواز وجود الفعل قبل القدرة
في اول زمان وجودها او يؤولوا ما متناعه **فان قالوا** اي
المعتزلة **يجوز وجود الفعل** اي بالقدرة في الحالة الاولى
المذكورة **فقد تركوا** اي المعتزلة **مذهبهم** ويؤول القول بان
القدرة اما ان تكون سابقة على الفعل **حيث يجوز** **ان**
مقارنة الفعل القدرة غير سابقة عليه **وان قالوا** امتناع
امتناع وجود القدرة في الحالة الاولى لما قالوا به من تعين سبق
المذكور **لزم** المعتزلة من القول بذلك **الحكم** بان ثبات حكمين

متنافيين

متنافيين لشي واحد مع الاستواء في السببية اذ وجود الفعل
بالقدرة في الحالة الاولى مساو لوجوده بمفاد الحالة الثانية اذ
صلاحية الزمانين لذلك واحدة **ولزم** من ذلك **الترجيح**
من غير مرجح اذ القدرة الصالحة للفعل **بحالها** المذكور **لا تتغير**
عنه واحوالها متشابهة في جميع زمان وجودها **ولم يحدث**
فيها اي القدرة **معنى** يقتضي تغيرها واختلاف حالها **لاستحالة**
ذلك اي حدوث المعنى في الاعراض **على الاعراض** لان ذلك المعنى الحادث
عرض وقيام العرض بالعرض محال واذا كان كذلك **فلم صار**
الفعل اي القدرة **في الحالة الثانية** من وجودها **ولما**
وقوعه وفي الحالة **الاولى** **ممتنعا** وقوعه مع الاستواء المذكور
والحاصل ان الارض من القول بسبق القدرة على الفعل
وجوبا احدا من الترجيح من غير مرجح او الرجوع على هذا القول
بمقتضاه وهو ان قوله **واما ما يقال** قوله **ففيه** اي ما يقال
في الرد على المعتزلة **نظروا** ذلك **ان** المعتزلة **القائلين**
بكون الاستطاعة قبل الفعل بالزمان **لا يقولون**
بامتناع المقارنة الزمانية اي مقارنة حدوث القدرة
لحدوث الفعل واتحاد زمان وجودها بل يجوزون ذلك
فلا يتوجه ان يقال لهم اما ان تجوزوا وجه الفعل بالقدرة
في الحالة الاولى **اولا** **لا يقولون** **بان كل فعل** للعبد **يجب**
ان يكون وقوعه **بقدره** قائمة بالعبد **ما يقع عليه** اي على الفعل
بالزمان **السببية** بان يكون زمان القدرة سابقا على زمان

الفعل حتى انه يمنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث
القدرة عليه حال كونها مقرونة بجميع الشرائط التي لا بد في الفعل
منها بل يجوزون ذلك ولا يمنع عندهم حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة واما محل التزام كون القدرة هل يجوز
ان تسبق الفعل ولا قلنا بانسناج السبق بناء على امتناع
المعرا من وقالوا بجوازها بناء على يقاها في ما ذكره
نظرا قلنا ولا يجوز ان يمنع الفعل بالقدرة السابقة
في الحالة الاولى اي ابتداء زمان حدوثها لا تتفا شرط من شرط
الفعل لا تتفا تعلق القدرة المؤثرة به او وجود مانع
من وجود الفعل او من تعلق القدرة به لانه يجوز ايضا ان
يجب الفعل في الحالة الثانية وهي استمرار زمان حدوثها تمام
الشرائط وحصول جميعها وانتفا الموانع تمامها فيجوز ما
ذكرنا من الوجهين كما يحوز الوجوب في الحالة الاولى والامتناع
في الحالة الثانية بعين ما ذكر مع ان القدرة التي هي صفة
القادر الذي ملوا العبد وهو عرض قائم به في الحالين
اي الحالة الاولى والثانية على التواء لم تحدث فيها ما يغيرها
يعني يمكن ان يقال وجوبه وامتناعه بالقدرة في كل
من حالتين القدرة لتمام المعقضي لذلك مع عدم تغير
القدرة في نفسها ولا يلزم من ذلك حكم ولا ترجيح من غير
موجب ومن ههنا اي ومن كون الفعل يجب عنده تمام الشرائط
التي منها حصول المعقضي وانتفا الموانع ويمتنع لفوا بعضها

ذهب

ذهب بعضهم وهو الامام الرازي رحمه الله الى ان اريد
بالاستطاعة المتعارف فيها من حيث امتناع السبق وعنده
القدرة المستتعة بجميع شرائط التأثير في وجود الفعل
فالحق انها لا استطاعة انما توجه مع الفعل مقارنة له
في الزمان ولا يجوز ان تسبقه بالزمان لان العقل يجب
عنده تحقيقه ولا يتخلف ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
علته القائمة والا اي وان لم يكن المراد بالاستطاعة ذلك
فقد اي قبل الفعل يعني فيجوز ان تكون القدرة قبل
الفعل بالزمان لانها غير مستتعة للشرائط التي هي ههنا
ان التأثير بالفعل من خصائص القدرة لا راي في ما معني
كون القدرة الحادثة مؤثرة والجواب عن ذلك من ثلاثة
اوجه احدها ان المراد بالتأثير كسب الظاهر كالنار
للأمر الثاني ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير والمانع
منه تعلق قدر الله بالفعل على وجه التأثير كما اشار اليه
الامام الامدي في الايكار الثالث ان المراد بالتأثير في الكسب
ثم لما كان القول بجواز سبق القدرة على الفعل يقتضي
بقا المرحل بالتحص اشار الى التزامه وسبق ما فيه منع
فقال اما امتناع بقا المعرا من الذي يعقضي عليها القول
بامتناع سبق القدرة على الفعل لمعني على مقدمات صعبة
البيان فيقدر اثباتها فلا تتم وفي اي تلك المقدمات
اي بقا التي مطلقا امر محقق الوجود رايد عليه اي على

التي وقد قال الشارع والحق ان البقاء مستمر الوجود وعدم
ذواله **والمقدمة الثانية انه لا يمتنع قيام العرض بالعرض**
واذا كان كذلك فيمتنع قيام البقاء بنا على انه عرضي
بالعرض وقد جوزه الفلاسفة **والمقدمة الثالثة انه لا يمتنع قيامها**
مع اي العرضيين القاييم احدهما بالامر **بالمحل** الذي هو
الوجود وهذه مبنى للمقدمة التي قبلها لانه لو قام
العرض بالعرض لكان احد العرضين قائما بالوجود بالامر
والمعروف ان العرض الامر قائم بهذا العرض فيكون محلا
له وليس قيامه به اولى من قيامه بالوجود بل ان القائم بنفسه
اولى بالمحلية من القاييم بغيره فمعين ان يكون العرض
الثاني قائما بالوجود وقد فرض قائما بالعرض الآخر فامتنع
قيام العرض بالعرض **هذا** دليل قائم بمتنع قيامها معا
بالمحل على وجه قيام احدهما بالآخر فامتنع قيام العرض بالعرض
والجواب منع كون لوجود امر اولي بالمحلية كيو ان يكون احد
العرضين ناعنا للامر مخصوص به فيكون اولى به **ولما استدل**
القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل على مذهبه **هذا**
بان التكليف بالفعل من الشارع **ما قبل الفعل**
ضرورة ان الكافر في حال كفره مكلف بالايان وان
تارك الصلاة **مكلف** حال تركه لها **بعد دخول**
الوقت انه لا يكون مكلفا به قبل ذلك ولا يستلزم ايضا
تاركها **فلو لم تكن الاستطاعة متحققة الوجود**

حينئذ

في العار

حينئذ حصل التكليف قبل الفعل **لزم تكليف القاييم** الفعل
به او غير المستطاع عاجز والمستطاع بدون وصف الاستطاعة تمتنع
والمراد من عدمها وقت التكليف **هذا** اللازم وهو تكليف
العاجز به طلبة التكليف ما لا يطابق فلو زعم **باطل** وهو كون
الاستطاعة غير باقية على الفعل فثبت المطلوب وهو كونها
متحققة قبل الفعل **انما المصنف الى الجواب** عن ذلك بقوله
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ويطلق على سلامة
الاسباب الفعنية الى الفعل في الجملة **وسلامة الآلات**
والجوارح وهو من عطف الخاص على العام اذا والآلات تشمل الجوارح
وغيرها والظاهر ان هذه الالطلاوة بالاشتراك اللفظي فالاستطاعة
تطلق بالمعنى المذكور كما في قوله تعالى **ولله على الناس حجة** **اليت**
من استطاع اليه سبيلا فقد فسرت الاستطاعة ههنا بالراد
والرخصة والوجه انها التهيؤ للجامع لذلك وغيره والافتقار
على الزاد والرهلة ظاهر التوجيه وحاصل الجواب ان مناط
التكليف انما هو الاستطاعة بهذا المعنى وبه ينتفي العجز **فان**
قبل اعتراضه على جعل الاستطاعة بهذا المعنى **صفة المكلف**
الاستطاعة في حد ذاتها مع قطع النظر عن هذا المعنى صفة
المكلف حيث يتفق له منها اسم فاعل **وسلامة الآلات**
والاسباب صفة لها **اليت** صفة له اي المكلف **تكلف**
يصح تفسيرها اي الاستطاعة التي هي صفة له اي بالسلامة
المدكوكة التي لا تصلح ان تكون صفة له ويمتنع تفسير صفة

الشئ لا يصلح ان يكون صفة لذ لك الشئ قلنا في الجواب
 المراد من قولنا سلامة السباب والالات سلامة اسبابه
 اي المكلف والالفة فالامر بدل المضافة والمكلف كما انه يتصف
 بالاستطاعة التي هي عرض فاعية به مقارنة للفعل كذا يتصف
 بذلك المعنى الامر الذي هو الالفة المضافة الى الامر المضاف اليه
 المكلف فصح الربط والحمل حيث يقال في حمل ذلك عليه بالاشتقاق
 معواى المكلف ذو سلامة اسباب والالات الالفة اي لفظ
 سلامة السباب لتركيبه تركيب اضافة فيمتد رحله عليه بالمواطاة
 لا يشتق منه اي هذا اللفظ اسم فاعل يحمل عليه اي للمكلف
 على انه يصح الحمل بالمواطاة ايضا في المعنى فيقال متوسل بالالات
 وسوخلات لفظ الاستطاعة حيث لا تركيب فيه فيشتق منه اسم
 فاعل يحمل عليه فيقال متوسل في صحة التكليف بغيره
 اي تستند الى هذه الاستطاعة بالمعنى الاول الذي هو
 العرض المقارن اذ لو اعتمدت صحة التكليف ذلك لزم تكليف
 العاجز بالضرورة وانما كان كذلك لان سلامة السباب والالات
 مناط اجاده تعالى للقدرة التي بها الفعل عند القصد اليه
 فلا يلون مطايبا بعد السلامة المذكورة الا بالقصد فان
 اريد بالمرح في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة
 بالمعنى الاول المقارن للفعل فلا سلم استعماله بكليف
 العام هذه المعنى وان اريد بالمرح عدم الاستطاعة بالمعنى
 الثاني وهو الالفة فلا سلم لزمه اي لزمه تكليف العاجز

هذا هو المعنى الذي مر عليه في الجواب
 وهو ان المكلف لا يكون صفة لذ لك الشئ
 بل هو صفة لذ الشئ الذي هو المكلف

هذه

بهذا المعنى يجوز ان يحصل قبل الفعل حال التكليف او
 قبله ايضا سلامة السباب والالات فيكون القدرة بهذا
 بهذا المعنى سابقة على الفعل فيكون المكلف قادرا بهذا
 المعنى لا عاجزا او الحاصل تسليم الملازمة ومنع بطلان اللزم
 على التقدير الاول وعكسه على التقدير الثاني وقد يجاب
 عن الاستدلال المذكور على سبيل منع الملازمة بان القدرة
 الحادثة صاحبة للضدين من الخير والشر وهذا اعتماد
 الامام ابي حنيفة رحمه الله كما هو في التنصير وتأبعه على ذلك
 ابو العباس القلابسي وابو العباس ابن سريج وابن الراوندي
 وغيرهم وخالف في ذلك جمهور المشايخ حتى ان القدرة
 المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تنصرف الى الايمان
 على تقدير ارادة المكلف ذلك لا اختلاف بين قدرة الكفر
 وقدرة الايمان لا في المتعلق يعني انهما واحدة بالذات
 وان اختلفا باعتبار اختلاف المتعلق فاذا تعلقت بالايمان
 سميت قدرة ايمان واذا تعلقت بالكفر سميت قدرة كفر
 وليس لها خصوصية باحد الضدين في حد ذاتها وانما المتعلق
 للمتعلق قصد المكلف ولهذا كان مضيقا بصرها الى الكفر
 وسواي الاختلاف بالمتعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
 بالقدرة بل الذات واحدة واذا كان كذلك فالتكليف اذا كلف
 بالايمان فهو قادر على الايمان للمكلف به غير عاجز عنه لوجود
 القدرة الصالحة للايمان اما ان اي الكافر صرف قدرته الخلوقة

له الصالحة للايمان والكفر الى الكفر وضع اي الكافر باختياره
 المذموم **صرفها** اي القدرة **الى الاعيان** تصرفها باختيان
 الى الكفر **فاستحق** هذه الصبيغ وهذا النصيب **الدم** عاجلا
والعقاب اجلا وعلى هذا فسيب الدم والعقاب صرف القدرة
 الصالحة للطاعة الى المعصية وعلى القول باختلاف القدرة بين
 ذات سببه الفضه الى كسب المعصية المفروض كون سببا كافيا
 القدرة عليها واذا نفور هذه فلا يلزم تكليف العاقر على نفسه
 ارادة الاستطاعة بالمعنى الاول **ولكن لا يخفى** على المتأمل
ان في هذه الجواب تسليم للمدعى اي **لكون القدرة** بالمعنى الاول
 حاصلة **قبل الفعل** وذلك **ان القدرة على الايمان في حال**
الكفر يلزم قطعاً ان يكون قبل الايمان بالضرورة **بالحالة**
 لان الكفر حصل بالقدرة الموجودة المفروض كون الكافر قادراً بها
 على الايمان الذي لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر فلزم تقدم
 القدرة على الايمان عليه ويلو ظاهر **فان الجيب** عن هذا المانع
 الحاصل من قوله لا يخفى الى اخره **بان المراد** من قولنا نصلاحيه
 القدرة للصديق حتى ان الكافر يكون قادراً بها على الايمان
 الذي لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر فلزم تقدم **ان القدرة وان**
صلحت في حد ذاتها **للصديق** كالكفر والايمان **لكنها** اي
 القدرة **من حيث التعلق باحدهما** اي الصديق **لا تكون** اي
 القدرة **الاصح** اي مع احدهما مقارنة له غير سابقة عليه ايماناً كان
 ذلك الواقع او كفاً **حتى ان ما يلزم** تلك الصفة **مقارنتها**

للفعل

للفعل عنه التعلق به في الوجود **هي القدرة المتعلقة بالفعل**
 الحاصلة **وما يلزم مقارنتها للترك** اي ترك الفعل اذ لا يلزم
 فعل مقصود **هي القدرة المتعلقة به** اي بالترك غير انها صالحة
 قبل التعلق لكل من الفعل والترك **لكنها** اذا تعلق وجودها
 مقارناً لما تعلق به فتكون القدرة بواسطة التعلق المذكور
 مختلفة بما يلزم في الواقع كونه مقارناً للفعل متعلقاً به وهو
 قدرة الفعل وما يلزم من كونه مقارناً للترك هو قدرة الترك
واما نفس القدرة بالنظر الى وحدتها **فقد تكون متقدمة** في الوجود
 على احد الصدين كالايان في حال كونها **متعلقة بالصد** الاخذ
 كالكفر مقارنة له يعني ان صلاحيتها للصد من انما ملو في التصور
 فاذا تعلق باحدهما تعينت له وكان وجودها مقارناً لوجود
 ويلزم من ذلك تقدمها في الوجود على الصد الذي لم يتعلق به
 مع كونها في نفسها صالحة قبل التعلق بصدده وليس في ذلك
 تسليم المدعى لانه عبارة عن تقدم القدرة على الفعل الذي ستتعلق
فلنا في الجواب من هذه الجواب **هذا الذي قيل مما لا ينصور فيه**
نزاع او لا كلام في محذور القدرة قبل الوقوع صالحة للصديق
 فاذا تعلق باحدهما مقارنة له في الوجود اختصت به فلم تصلح
 لغيره والنزاع انما ملو في وجود القدرة سابقة على الفعل قبل التعلق
 به او بصدده هل يجوز او لا فنقلنا بعدم الجواز وقال المحققون
 من قولهم هذه التكاليف العاقر وكان حاصل الجواب الاخير عن ذلك
 انه غير لازم لما ان القدرة التي حصل بها كفر الكافر صالحة لان يحصل بها

ت
التعلق

الايان فكان الكافر قادرا بملك القدرة على الايمان الذي
لم يوجد واعتبر ذلك بان فيه اثبات تقدم القدرة في
الوجود على الفعل كما تبين مما ذكر في معرض الجواب عن هذا
المعترض لا ميسر له **بل ملواى** هذه القول **لغرض الكلام**
لانه لا يابى له في هذا المقام بحسن السكوت عليها لان قول
بصلاحية القدرة للمصدق اما ان يريد بها صلاحية ذلك
فيل الوجود كما ملوطا من كلامه في هذا النزاع فيه ولا فائدة في ذكر
واما ان يريد صلاحيتها له ذلك بعد وجودها متعلقة باحد
الصديق حتى ان الكافر يكون قادرا على الايمان بملك القدرة
فوعين ما حصل الجواب به وفيه تسليم المدعى **فليتامل** فقد
يظهر بالتأمل تناقض هذا الكلام من وجهين احدهما ان القول
بصلاحية القدرة للمصدق منافي لقوله لكونها من حيث التقادير
بأحدها لا تكون الا بعد الحاد ملوطا من جهة اختصاصها بما
تعلق به الثاني ان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها بالفعل
الى لغيره ظاهر في تعددها وقوله واما نفس القدرة كما ملوطا من جهة
ولا يكلف الله سبحانه العبد بما ليس في دبره ولا طاقه له به
سوا كان ما وقع به التكليف **مستحيا في نفسه** وملوا المحال بالزادة
لجميع الصديق نحو الجمع بين الحركة والسكون او كان ممتنعاً
بغيره **ممكنا** في نفسه **كلون** العبد **لجميع** وقلية المحر ذهاباً
الى غير ذلك من المحال العادي **واما ما يمنع** من الافعال
للاختيارية **بنا على الله تعالى علم** وقوع خلافه من العبد

او

او يكون امتناعه بنا على الله تعالى **اراد** وقوع خلافه
والعنى ان امتناعه من حيث تعلق العلم والارادة بعدم
وقوعه **كايان الكافر** الذي علم الله لا يؤمن **وكذا طاعة**
العامي فلا نزاع في وقوع التكليف به بين العامة للايمان على
تكليف ارحم بالايان **لكونه** اي ما تعلق العلم والارادة بخلافه
مقدور المكلف بالنظر الى نفسه اي بقدر ذلك الفعل حيث لم
يكن محالاً بالذات ولا بالعادة فهو صالح في حده ذاته لان
يكون مكسوباً للعبد ولا يقال للممتنعات العادية ايضا
كذلك لاننا نقول سلامة الاسباب والالات بالنسبة اليها
بمتمنعة ولا يقال لتعلق العلم والارادة بخلافه مانع من كونه
مقدوراً للعبد لا نقول علم الله و اراد خلافه على الوجه السابق
بيان من كونه سبحانه علم من العبد ترك الفعل بالاجتناب على ما
حقق هنا **لكم عدم** وقوع التكليف بما ليس في الوسم
ووسح المكلف **متفق عليه** لقوله تعالى **لا يكلف الله نفسا الا وسعها**
ولا يرد ورد التكليف بما ليس في الوسم في قصة ادم عليه
السلام لان الامر الذي خاط الله تعالى به الملائكة في قوله تعالى
ابشروا باسماءه هو لا ليس للتكليف وانما ملوا للتعجيز اي
تعجيز الملائكة واظهار شرف ادم وبيان مرتبة في العلم في الملا
الا على واستحقاقه لتلك الحجة الشريفة **وقوله تعالى حكايته**
لقول المؤمنين **ربنا ولا تخلفنا ما لا طاقه لنا به** امر داخلاً
لانه ليس المراد بالتخيل في الاله **ملوا** التكليف بما لا يطاق

بل المراد به ايضا ما لا يطاق من العوارض الخافيه
اليهم اي الى السابطين فسلموا الله تعالى ان لا يجملهم من العوارض
بحوالا مراعين والنقص في النفس الثمرات الاطاعة لهم به
وفيه نظرم وجهين الاول ان الآية لا دلالة فيها على وقوع
التكليف بما ليس في الوسخ على ذلك المقدر حتى يحتاج الى
التاويل الثاني ان ظاهر الآية يدل على العموم بل على ان
المراد بالتجمل التكليف وانما النزاع بيننا وبين المعتزلة
في الجواب العقلي فمنعه اي جواز التكليف بما ليس في الوسخ
المعتزلة بما للمنع المذكور على القبح العقلي لا أنهم حكيموا
العقل في حق الافعال وقبحها فقالوا التكليف المذكور يقتضيه
العقل ويمنع صدور الفعل منه تعالى وجوزوه اي التكليف
المذكور الشرح ابو الحسن الاشعري ومن تابعه انه لا يقع من
الله تعالى شيء يصح رعيته فلا يوصف بتكليفه سبحانه وعدم
بما ليس في وسعه بالفعل لانه تصرف في خالص ملكه ولان الحكم
بالحسن والقبح انما هو الشرع ثم ذهب المعتزلة في ذلك
قال به كثير من اهل السنة ومنهم الاما حجة الاسلام واليه
ميل المصنف حتى قال بعضهم انه الحق وقد يستدل من قبل
الما نعين بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على قدر طاقتها
اي على امتناع تكليف ما ليس في الوسخ وتوجيهه اي الاستفلال
انه اي تكليف ما لا يطاق لو كان جازيا او وقوعه لما لم يرد
فرض وقوعه محال لان كل ما لم يرد من فرضه وقوعه محال وهو

كال

محال ضروري ان الاستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
والالزام امكان الملزوم واستحالة اللازم فيحقق الملزوم
يدرون اللازم وبطلانه ظاهر فاستحالة توجب استحالة الملزوم
تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه اي تكليف ما لا يطاق لو وقع لزوم كذب
كلام الله تعالى من الاخبار بعدم الوقوع واللازم باطل ضروري
القطع بصدقه وهذا معنى قوله وهو اي اللازم محال فالملزوم
محال وهو الوقوع وهذه الطريقة التي فصل بها الاستحالة لثلاثة
مطردة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله او ارادته او اخباره
بعدم وقوعه اي ما يتعلق به احد هذه الامور اما في الاخبار فقد
بينت واما في العلم والارادة فانه لو وقع لزوم الجهل ووقوع غير
المراد وكلاهما محال لكنه مشكل لما تقدم تقريره من ان مثل ذلك
ممكن في نفسه معدور للحكف ولا شيء من المستحيل كذا لك وايضا لزوم
المحالة من فرض الوقوع دليل الامتناع فكيف لزوم المحالة من فرض
وقوع ما يتعلق لاحد هذه الامور لعدم وقوعه مع كونه ممكنا
فقد تبين اشكال هذه التكنة وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بل قد يكون الشيء
ممكنا في نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما في ما ذكره واما ما يجب
ذلك اي عدم لزوم المحالة من فرض وقوعه الممكن لو لم يعرض له
اي للممكن الامتناع بالغير اي ان يصير محالا منتهجا بغيره والا
فاد اعرض له الامتناع بالغير كذا ان يكون لزوم المحالة من
فرض وقوعه محالا بناء على ذلك الامتناع بالغير العارض

له وذلك الغير تعلق الاخبار بعدم الوقوع او تعلق علمه
 او ارادة او العادة **اللا تري ان الله تعالى لما اوجده العالم بعد**
 عدمه **بقدرته واختياره تعالى** لا بالاجاب **فعدمه** اي العالم
 امر ممكن في نفسه اذ لا معنى لامكان الشيء الاكون كل من وجوده
 وعدمه ممكنان **ان يلزم من فرض وقوعه** اي العدم باستمراره
تخلف المعلول الذي ملو وجود العالم **عن علته التامة** وهي
 القدرة والاختيار المتعلقين به **وملو** اي التخلف المذكور **محال**
 فعدم العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي ملو
 تعلق القدرة والارادة بغيره الذي ملو وجود العالم فلو
 من فرض وقوعه محال **مما تخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع**
 العارض له كايان اي جهل ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع
 بغيره الذي ملو الاخبار الصادر بعدم وقوعه فلو لم من فرض
 وقوعه محال **مما كذب الاخبار بناء على ذلك الامتناع** العارض
 له وكما يعرض للممكن الامتناع بغيره كذلك يعرض له الوجوب
 بغيره **اللا تري ان وجود العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الوجوب**
 بغيره الذي ملو تعلق القدرة والارادة به **والحاصل**
 من حل هذه المشكلة **ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه**
محال بالنظر الى ذاته اي الممكن **واما بالنظر الى امره** اي
 نفسه اي الممكن عارض له بصيرته متفقاً **فلا نسلم ان الممكن**
لا يتلزم فرض وقوعه محال بل يتلزمه بناء على فرض
 الامتناع له كما تقرر فيهننا قاعدة اجمالها هي ان كل ما يلزم

من

من فرض وقوعه محال فهو محال وان اردت التفصيل
 فالرغم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال بالذات وما يلزم
 من فرض وقوعه محال لا بالنظر الى ذاته فهو محال بغيره وقد
 تقدم من تحقيق ذلك ما فيه مقتضى هذا ومن دفع مثله خلق
 الافعال عنه المعترلة التولية وهو ليحاج فعل الفاعل
 فعلا لغيره فاعلم في محل قدرته او حار جاعته سواء كان متولدا
 من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد
 اما موجد لفعله بالمباشرة كما في تحريك يده او بالنسب كما
 في حركة المفتاح المتولد من حركة اليد او حركة شيء اخر بواسطة
 حركة المفتاح فاشارة الى بطلان ذلك بقوله **وما يوجد من العلم**
في المضروب عقيب ضرب انسان له وما يوجد من **الانكار**
في الرجحان مثلاً عقيب كسر انسان ذلك الرجحان قيد بذلك
 اي بقوله عقيب الضرب والكسر ليصلح ان يكون ذلك محلاً
 للخلاف بيننا وبين المعتزلة في انه اي ذلك الحاصل عقيب
 الفعل **هل للعبد الذي يتوفا على الضرب والكسر صنع فيه**
 اي الحاصل عقيب فعله **ام لا** صنع له فيه وما شبهه اي ذلك
 العلم والانكار **كالموت الحاصل عقيب القتل** اي ايقاع
 الامر المقتضى الموت كالذبح مثلاً **كل ذلك** المذكور ونحوه
مخلوق لله تعالى غير مضاف في الحقيقة ومن حيث التأثير
 الى العبد **لما امر بتغييره من ان الخالق يجمع الخيرات انما ملو**
الله تعالى وحده لا شريك له ومن ان كل الممكنات الموجودة

مستندة في حدوثها **اليه تعالى وحده بلا واسطة** من المحدثات
لان الموثور في ذلك قدرته تعالى وادارته **والمعتزلة لما استدلوا**
بعض الافعال الصادرة من العباد وهي الافعال الاختيارية
الى غير الله تعالى فزعموا انها بايجاد العباد وراوا ان
بعضها واقع في محل قدرة العبد بمباشرة وبعضها بدون
مباشرة مع اضافتها اليه بالقياس **قالوا** اي المعتزلة **ان كانت**
الفعل المضاف الى العبد صادرا عن الفاعل وهو العبد
بلا واسطة فعمل اخر صدر من الفاعل فهو اي الفاعل الصادر
بلا واسطة بضاف اليه **يطبق المباشرة والا** اي وان كانت
صادرا بوساطة فعل اخر **فطبق بين التوليد** بضاف اليه **ومعنا**
اي التوليد انه يوجب فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد
التي هي الانسان **توجب** لفاعلها المذكور فعلا اخر وهو حركة
المتاح فتكون الثانية مولدة من الاولى **قالا لم يتولد**
من الحزب والانكسار يتولد من الكسر كمولد حركة القناج
من حركة اليد **ولييا** اي الام والانكسار عند المعتزلة **مخلوقين**
لله تعالى بفاعلي ما املوه **وعندنا الكل** من الاعيان والاعراض
والافعال المولدة وغيرها كالمخلوق **انه تعالى وحده** **صانع**
للعبد في تحليقه اي المولود بزمعهم من فعله **والاولى** من هذه
العبارة **ان لا يفتقد الصانع بالتحليق** بل يقال **صانع له** **اصلا**
لان ما يسمى اي المعتزلة **مولدات** **صانع للعبد** **فيه**
عندنا اصلا بالتحليق ولا مالاكتساب **اما التحليق فلا يستحال**

واقتناع

واقتناع صدور **من العبد** عند الما بين من الفاعل **تعالى**
به واما الاكتساب فلا يستحال **الكتاب ما ليس قاعا** **بمحل**
القدرة قدرة المكتب لما تقدم تقريره في الفرق بين الخلق
والكسب والمولدات غير قائمة بمحل القدرة **اذ لا فرق** من
هذه الحيثية بين الام الحاصل عقبيه جرح الانسان بيده والام
الحاصل عقبيه جرحه بيده **ولم يرد** اي لكون المولدات
يستحيل اكتسابها **لا يمكن العبد من عدم حصوله** اي المتولدات
بل تحصل عقبيه فعلة جبراً عليه **بخلاف افعال** اي العبد **الاختيار**
ية **فانه** متمكن من عدم حصوله **اذ لا معنى** لكونها اختيارية الاكون
العبد متمكناً من حصوله وعدمه وفيه نظر **لا يمكن** من عدم
حصوله اي المتولدات بتوكل مباشرة سببها فان كان المراد
انه غير متمكن من ذلك بعد مباشرة السبب **فالفاعل الحاصل**
بالمباشرة كذلك فانه بعد صرف قدرته وارادته اليه مع توفر
شروطه **لا يمكن** من عدم حصوله **واذا كان كذلك** فيكون
المولدات ايضا حكب العبد غاية ما هنا **لك ان يكون**
الكسب كسبين كسب مباشرة وكسب تسبب ويمكن ان يجاب بان
الكسب عرضي للحات الضرورية الى اثباته **ففسر** على خفايه **وقد**
حتى قيل في المثال ادق من كسب لا شعري فلا يتعدى موضع
الضرورة **والمفتول** **ميت باجله** **اي الوقت** **المقدر** **تقديره**
تعالى لموته اي المفتول والاحل في اللغة الوقت ويقال
لجميع مدة الشئ ولا عرها فيقال **اجل الدين** **شهر** كما يقال **اجله**

والكتاب ما ليس قاعا بمحل
القدرة
وهو في
القدرة

أهل الشهور وأجل الحيوان عند المتكلمين الزمان الذي علم سبحانه
أن يموت فيه فالمقتول ميت بأجله **لا كان زعم بعض المعتزلة**
خلافاً لأبي الهذيل منهم **من أن القاتل قد قطع عليه** أي على المقتول
أجل المعيشة له وقال أبو الهذيل ما لميت بأجله ولو لم يقتل
لمات في ذلك الوقت البتة وقلنا يجوز أن يموت في ذلك
الوقت وإن لم يموت من غير قطع ما امتداد العمر لا يحصل الموت
بإل القتل وزعم اللجج أن مقتولاً لميت وإن المقتول فعله تعالى
والقتل فعل العبد أحد من ظاهر قوله تعالى **أفان مات أو قتل**
وجوابه إن القتل قائم بالقاتل والموت قائم بالمقتول ومعنى الآية
أفان مات من غير قتل أو مات به لنا استدلالاً على أنه ميت بأجله
إن الله تعالى قد حكم بأحوال العباد على ما علم به أي على الوجه الذي يقين
به العلم فهو معينة مؤثرة في علمه تعالى **من غير تردد في ذلك** التقدير
الأزلي حكم سبحانه ما إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ولا يتبدل الحكمه تعالى واحتججت المعتزلة على أنه مقطوع عليه لقوله
بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر
كحله الرحم ولو كان كل ميت أنما يموت بأجله لم يحصل لم يحصل
زيادة في عمره واللازم بإطلان الخفاء والمصادق واحتجوا أيضاً
بأنه أي المقتول لو كان ميتاً بأجله المقتول لم لما استحق القاتل
بقتله إياه **فما ولا عفاً** بالأول أوجب القتل عليه **دعيه** أن سقط
القصاص بشبهة أو كان القتل شبهة عمداً وخطأً وكذلك
أو قصاصاً إن كان عمداً واللازم بإطلان بالضرورة وأما الملازمة
فإن الدية أو القصاص إنما يكون محرراً للعمل على صنعه وإن كان

المقتول

المقتول ميتاً للوقت المعين في الأجل لموتة فقد مات بقتله
سبحانه موته في ذلك الوقت ولا صنع على هذا المقاتل في موته
أصلاً **أدليس موت المقتول بجمله** أي القاتل وهو ظاهر **ولا كسبه**
أد الموت قائم بالمقتول فهو واقع لا في محل قدرة القاتل فلم يبق
إلا أنه قطع بقتله عليه أجله وقد نفيت موته فتعين عدم استحقاق
القاتل لما ذكر **والجواب** عن الاستدلال **الأول أن الله تعالى**
كان يعلم أنه أي الذي أخبر الشارع بزيادة عمره بفعل الطاعة
لأنه يفعل هذه الطاعة المخصوصة **لأن عمره أربعين سنة**
لكنه سبحانه علم أنه أي العبد بفعلها أي الطاعة **وأنه يكون عمره**
سبعين سنة فتكون الزيادة بسبب فعل هذه الطاعة
ثلاثين سنة **ففسدة هذه الزيادة** المذكورة **أن تلك الطاعة**
التي هي سبب الزيادة ليست بأنها مؤثرة فيها بل بناء على
علم الله تعالى **أنه لو لاها** أي تلك الطاعة **لما كانت هذه**
الزيادة ففنية نظر قال في شرح المقاصد وهذه الأقوال إلى
القول بقدر الإجماع المذهب أن المأجل واحد والجواب
أن الزيادة إنما هي من حيث حصول البركة وحسن العاقبة
على ما أشار إليه المفتي بقوله ذكر الفتي عمره الثاني وحاجته
ما قلناه وقصود اشغال **والجواب** عن الاستدلال **الثاني أنه**
وجوب الصواب من قضا امرأه **دعيه** وجوب الصواب على
القاتل فبعد أي حكم شرعي غير معطل إذ ليست جميع الأحكام
الشرعية معطلة بل تمنع التقليل عند امتناع الضرورة العدية

فوموب الضمان والعقاب على القاتل بالقتل لا يستلزم
حينئذ ان لا يكون المقتول ميتا باجملة وان القاتل قطع
عليه لما ان الوجوب المذكور حكم بتعبد غير معلق او بمعنى
تعبد غير معلق او بمعنى قوله تعبد انه حكم لازم حتما ولا
يتاني ذلك كونه معلقا فوجوب الضمان المذكور انما هو **ارتكابه**
اي القاتل **المقتول** شرعا وهو الفعل الذي به القتل
وكسبه اي القاتل **الفعل** المخصوص كالنحو مثلا **الذي يخلق**
الله تعالى عقبيه اي الفعل **الموت** في المقتول الثابت كون الموت
يخلق عقبيه **بطريق جري العادة** المستمرة بانه اذا ذبح
انسان حيوانا ونحو ذلك خلق الله تعالى الموت بحقيق ذلك
فان القتل فعل القاتل من حيث كونه **كسالا** **وان لم يكن**
اي القتل خلقا له لانه يخلق الله تعالى **والموت** الحاصل بحقيقته
قائم بالميت المقتول **مخلوق** اي الموت لله تعالى وصنعه
لا صنع للعبده فيه اي الموت اصلا لا خلقا وهو ظاهر **ولا**
التسايا ما مر قب على فعله وكتب العبد به وهو فعل لا المرتب
عليه لما سبق من الفرق بين الخلق والكتب ثم القتل كما يطلق
على فعل القاتل يخلق على اثر ذلك الفعل **ومعنى هذا**
الذي ذكر من كون الموت فعل العبد بالتوليد عنه المعتزلة
او مخلوقا لله تعالى عنه **تعالى** **ان الموت** امر وجودي اي موجود
في الخارج اذ المعدوم لا يكون مخلوقا ولا متولدا وهو ظاهر
فالبعض على انه وجودي **بدليل قوله تعالى خلق الموت**

والحيوة

178
والحيوة والاكثرون من المحققين **على انه** اي الموت امر
وجودي اي موجود في الخارج اذ المعدوم لا يكون مخلوقا
ولا متولدا وهو ظاهر **فالبعض** على انه وجودي **بدليل قوله**
تعالى عدي كانه عبارة عن عدم الحيوة **واجاب** عن الاربعة
بان معنى **خلق الموت قدره** فان التقدير يقع على الامر العدي
ايضا فان التقدير جعل الشيء ذا مقدار مخصوص او مقدرا
بوقت معين وصفة مخصوصة **والاجل** عنه تارة **لا كما**
زعم الكعبي ان للمقتول **اجلين** **اجل القتل** و**اجل الموت** وانه
اي المقتول لو لم يقتل لعاش الى **الاجل الذي هو اجل الموت**
ولا كما زعمت الفلاسفة بناء على اصولهم **ان للحيوان** اجالا
مستقده **اجلا طبيعيا** يجب قراءه الطبيعية المخصوصة
وهو اي الاجل الطبيعي **وقت موته** الواقع **تجلا** **وطوبته**
وانطفاء اربعة **المرتبتين** **لما** عن افة عارضة **واجالا**
اختصاصية يختص بها الحيوان فيفسد مزاجه وتنفذ حياته
واختلاف هذه الاجال **تجب** اختلاف **الافات** العارضة له
والامراض والحرام عنه تارة **زرق** خلافا للمعتزلة **ان الزرق**
اسم لما يوقه الله تعالى الى الحيوان مطلقا فيا كلة اي
الحيوان وهذه عند البعض وعند الجمهور ما ينتفع به سواء كان
ذلك الانتفاع اكلا او لبا او غيرها **الامة** لا يه في كونه زرقا
من الانتفاع حتى ان ما يملك لا يسمى زرقا قبل الانتفاع به
على ان المأكولات المناسبة تسمى زرقا قبل الانتفاع بخلاف غيرها

وذلك المشاق قد يكون حلالا ما ذونا في تناوله شرعا وقد
يكون حراما غير ما ذونا فيه وهذا التفسير المأخوذ فيه
النسبة اليه تعالى **اول من نصيره** اي الرزق مما يتقنه **ربه**
الحيوان وانما كان التفسير الاول **اولي** لخلوه اي الثاني عن معنى **الاضافة**
اليه تعالى مع انه اي معنى اضافة المشاق اليه تعالى ونسبته
امر معتبر في مفهوم **الرزق** واذا كان كذلك فلا حيرة بالتفسير
الثاني فضلا عن كون الاول **اولي** لكن لاضافة قد تقتصر مقدرة
في الثاني فيعتبر ان ما صرح فيه بذلك **اولي** **وعند المعتزلة**
الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة **فسروه** اي الرزق **بمملوك**
بالكله المالك فاذا اكل الانسان مالم يملكه لا يكون رزقا له
وفسروه **تارة** **الهرى** **عما لا يمنع من الانتفاع به** شرعا والحرام
يمنع من الانتفاع به فلا يكون رزقا **وذلك** المعنى المفسر
به الرزق على التقديرين **لا يكون الا حلالا** ضرورة ان ما
يملكه يحل له تناوله وكنه اما لم يمنع من الانتفاع به وما ليس كذلك
لا يحل تناوله **لا بشرط الضرورة** **لكن يلزم** على التفسير **الاول**
لو وما ظاهرا **ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا** لانها لا تملك
شياء وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على امر رزقا
ويلزم على الوجهين من التفسيرين **ان من اكل الحرام** فاعتدى به
طول عمره فلم ياكل حلالا اصلا **لم يرزقه الله تعالى شيئا اصلا**
وفي القول بذلك من الشناعة والبشاعة مالا يرقص فيه لنفسه
عاقلا واما الملازمة فلان ما يوزق مملوك الرزق والمأكول

لا يكون

لا يكون رزقا عندهم الا اذا كان مملوكا او ما ذونا في تناوله
ومبنى هذا الاختلاف بين المعتزلة **على ان الاضافة**
اي اضافة ما ينتفع به **اليه تعالى معتبرة** **في مفهوم الرزق**
وسماه جزاء معناه **وعلى ان لا رزق الا الله تعالى وحده** **وعند**
معتزلة على التي قبلها **وعلى ان العبد يستحق الدم والعقاب**
على اكل الحرام فلا خلاف بيننا وبينهم في جميع ذلك واذا اختلفنا
هذا فقالوا ما يكون مستندا اليه تعالى لا يكون قبيحا ومركبا
اي مرتكب ما يكون مستندا اليه لا يستحق الدم والعقاب
والرزق مستندا اليه تعالى فلا يكون قبيحا والحرام قبيح فلا يكون
رزقا **فانته لا يمكن رزقه** **لان** لا يمكن استناده اليه تعالى ولا
يستحق مرتكبه الدم والعقاب **ومرتكب ما يستند اليه**
تعالى لا يستحق الدم والعقاب والحاصل انه يلزم من جعل
الحرام رزقا الارمان باطلان احدهما استناد القبيح
اليه تعالى والى استحقاق مرتكب ما يستند اليه تعالى
الدم والعقاب **والجواب** عن ذلك **ان ذلك** الذي ذكر
من استحقاق الدم والعقاب على اكل الحرام وكونه قبيحا
انما مملوك **لوسوء مباشرة المكلف** **اسبابه** اي اسباب الحرام والقسا
تلك الافعال المعصية اليه **باعتباره** اي العبد وحقيقته
منع استناد القبيح اليه تعالى على تعدد جعل الحرام رزقا
واضافة بالفتح لانه لا يكون حراما الا من حيث اضافة
الى كسب العبد واختباره واما من حيث استناده اليه تعالى

بالخلق والايحاء ما يوصف بغير ولا حكمة وقد علمت سابقا
ان الشيء الواحد قد يكون له جهتان كجهة كعب وجهة خلق
وان النجى انما ينصف به من جهة الكعب ويجعل الشرع وما ذكره
انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لا فعلا ومن
كون الحيز والنجى عقليين **وكل احد من المزدوقين يستحق رزق**
نفسه بانتفاعه به خلا لا كان ذلك الرزق او حراما محسورا
العقدي بهما جميعا اي بالجلال والحرام اذ هما وصفان
اعتباريان لا يدخل لهما في العقدي ولا ينصorian لا يمكن
ان لا ياكل انسان رزقه فانه لا معنى لكونه رزقه الا انتفاعه
به في الاكل **وان ياكل غيره** اي غير الانسان **رزقه** اي الانسان
وذلك **ان ما قدر الله تعالى عنه الشخص يجب ان ياكله**
ذلك الشخص ضرورة وقوم المقدور **ويمتنع ان ياكله** اذ ذلك
العقد **غيره** اي غير ذلك الشخص وهذا محله بما اذا العبد
لا انتفاع في مفهوم الرزق فلا يكون رزق الانسان الا ما
يقتنع به **واما اذا اخذ الرزق بمعنى الملك** فيكون ما ياكله
رزقه سواء انتفع به او لا **فلا يمتنع ان لا ياكل انسان رزقه**
ولا ان ياكل غيره رزقه وهو طاهر والله تعالى يعضل من
يشا ويهدى من يشا يعضل من يشا **معنى خلق الضلالة** في
المكلف ويهدى من يشا **معنى خلق الهدى** فانه سبحانه
مهل الخلق **وحده** فلا يجوز ان يكون ذلك مخلوقا للعبد
وي التقييد من يشا مقتضى تخصيص البعض بالهداية والبعض

بالضلالة

17
بالضلالة **اشارة الى ان ليس الهداية المستندة اليه تعالى**
عبارة عن بيان طريق الحق والاميان كما مودعه في العقول
فانه اي البيان المذكور عام في حق الكل اي جميع المكلفين فلا
يجوز ان تقسم الهداية لمناقاة العموم للخصوص الذي اقتضا
المعيبة **ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا**
يعني في ان تقييد الاضلال ايضا من يشا اشارة الى انه ليس
الاضلال عبارة عما ذكر او عبارة عن تسميته اي العبد
ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك الوجدان او التسمية **بمستندة**
تعالى بل لا يصح ان يكون اضلاله وحده ضالا او سماه ضالا
لان لم يخلق بالمشقة ولما ورد في القول بان الهداية خلق
له هتد او الاضلال خلق الضلالة انه لو كان كذلك لما
صح اصناف الهداية اليه عليه السلام ولا الاضلال الى الشيطان
اشار الى جواب ذلك بقوله **نعم قد تضاعف الهداية الى**
النبي عليه السلام مجازا بطريق التنبؤ فانه صلى الله عليه وسلم
لما كان سبيبا في خلق له هتد اصح استادة اليه قال الله تعالى
وانك لتهدى الى صراط مستقيم **كما تستند الهداية الى الوان**
قال تعالى ان هذا الذي تهمدون للمي هو اقوم **وقد يستند**
الاضلال الى الشيطان مجازا ايضا لطريق المذكور قال
تعالى كتب عليه ان من تولاه فانه يضله **كما يستند الاضلال ايضا**
الى الاصنام مجازا قال تعالى وقد اضلوا كثيرا **ثم المذكور**
المذكور في كلام الشايع المتقدم ان الهداية عندنا
خلق له هتد كما ان الاضلال خلق الضلالة **ومثل قولهم**

هذه هي الهدى فانه مجاز عن الدلالة على طريق الحق والدعوة
 الى الاهتد لمعتمد الحقيقة وعند العترة الهداية بالمعنى
 المذكور لم يعم النفي واللازم باطل ولحق عليه اللام اللهم اهتد
 قولى فانهم لا يعلمون اخره بهذا اللفظ اليه حتى يرفع
 اليما عن عبد الله ابن عبد مع انه عليه اللام بين لهم الطريق
 ودعاهم الى الاهتد اقلو كانت الهداية هي البيان لكان دعا
 بتحصيل الحاصل وبطلان ظاهر والمتنور ان الهداية
 عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى الصواب اى الدلالة
 على الطريق الموصلة الى حصولها الوصول وان الهداية
 عندنا الدلالة على طريق من شأنها ان توصل الى المطلوب
 سوا حصل ذلك الوصول الى المطلوب وحصل الاهتد
 اول يحصل ذلك الوصول والاهتد انصار الهداية
 عند القسيران وكل اعنه المعتزلة فالاول ما ذكره المتأخر
 وهو خلق الاهتد والثاني المشهور وهو بيان الطريق
 حصل الوصول الاول وهو التصور الاول للمعتزلة والثاني
 لهم البيان بشرط حصول الوصول فاختلاف التفسير بحسب
 اختلاف الكيفية والاصول فاذا اصبغت الهداية اليه
 سبحانه كان معناها خلق الاهتد اعنه فالما انه خالق لجميع
 المحدثات وعند المعتزلة بيان الطريق الموصلة لما ان
 الاهتد فعل العبد باجباره ونع قطع النظر عن المضافة

المذكورة

المذكورة فهي مطلق الدلالة على الطريق وبيانها وما هو الاصل
 للعبد اى الاتق له في الدين والرضا فليس ذلك الاصل
 بواجب على الله تعالى فعله وقالت المعتزلة بوجوبه واقتضاه
 فذهب البعديون الى وجوب الاصل للعبد في دينه ودينه
 وذهب البصريون الى وجوبه في الدين فقط والا فلو كان
 ذلك واجبا عليه تعالى لما خلق سبحانه الكافر الفقير المغترب
 في الدنيا بالانقاص والمهانة وفي الاخرة بالعذاب الاليم وبطلان
 اللازم ظاهر واما الملازمة فلا بد من معنى لوجوب الاصل الا
 كونه بامر وقوع وقوع منه ينفي وقوعه ولا يعقل كون
 الكفر والفقير اصل له ولما كان له سبحانه منه على العباد ولا استحقاق
 شكر لهم في خلق نعمة الهداية واصنافه انواع الخيرات
 من النعم الدينية والدنيوية المهم لكونها اى هذه الامور
 التي هي اصل لهم انما صدرت منه سبحانه اذ اللواجب فعله في
 على ذلك المقدم بل لا ينبغي هذه نعم ومن المعلوم ان الامتنان
 واستحقاق الشكر انما يكون بالانفضال ولما كان امتنانه
 سبحانه على النبي عليه السلام بما خصه به من النعم العظيمة في النبوة
 فرق امتنانه على ابن جمل مما اسداه اليه من النعم النبوية
 اذ فعل بكل منهما اى النبي عليه السلام وابن جمل غاية مقدوره
 تعالى بالنسبة الى كل من الاصل له اى لكل من صلى الله عليه
 وسلم ومن ابن جمل وذلك لان وجوب الاصل يقتضي انه
 سبحانه يفعل لكل عبدا قضي ما يكون في قدره مصلحة له

استحقاق

والا لم يكن ما فعله الاصل واذا كان كذلك فعين على التبر
 ان يكون الاقتضائ على الكل في مرتبة واحدة واللازم قطعي
 البطلان **ولما كان الوال الخلق العظمة عن المعاني والنسب**
 للطاعات **وكشف المعبط في الخصب والرخا الي**
 غير ذلك من طلب الملام ودفع الملمات مطلقا معنى
 ولا صاع ولا فائدة في الرعا **املا مان مالم يفعل** سبحانه
وحق كل احد وبالمنة الى كل عبد على الزادة **فهو اي**
مالم يفعل ففسدة له اي للمعبد يعني غير الاصل له والا
 فلا يكون ان يكون غير الاصل ففسدة اولوا اذا كان
 غير الاصل لا يقع والواقع ملام الاصل فلا معنى لسوال
 غير الواقع وفي ذلك سد باب الرعا المأمورة **ولما يقع**
في قدرة الله من الافعال **بالمنة الى المصالح الصادق**
 رايه على الافعال التي صدرت منه تعالى **اذ قد اتى سبحانه**
 على هذا القدر **بالواجب** الماصح جميعه ويلزم من ذلك
 تنافي القدرة والقول بفساد **ولكن ان مفسد**
هذا المصل الذي قالوا به **اعني وجوب المصل عليه**
 تعالى لعباده المسمى عنه باللفظ **بل مفسد اكثر اصول**
المعتزلة كاثبات الخالق للعباد الذي يحجزه ذاتي له
 وكذا انقي الروية المصادم لتصريح النصوص **الظهر من ان**
تخصي على السبب والشر من ان تخصي اذا من مفسدة منها لئلا
 الاولها لو ازم فاسدة ولك ان تخل ذلك على العجز واللبا

كذلك هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه
 كذا هو سببه

في التخصي عليهم **وذلك الذي اصلوه** انما هو رتبهم **لنصوص**
نظمهم في المعارف الالهية المتعلقة بمباحث الذات والصفات
 والافعال **ورسوخ قياس الغائب** الذي لا سلطان للحس
 ولا للوه على احكامه **على الشاهد** الذي لهما عليه ذلك
في طباعهم بل انهم ما يبرهوا يعلمون بهذه القياس حتى الغز
 فانت به نفوسهم وصار لهم به ملكة لجزموا بانه دليل قطعي
 كما فعلوا ههنا حيث راوا ان تعرفات العاقل في امور باق
 مقدوره فقالوا به لك في الواجب تعالى **وغاية تشبههم**
في ذلك القول اسد لا اعليه **ان ترك فعل الماصح مع القدرة**
عليه يكون بخلا بالاصل **وسفها** في التعريف لانه في الشاهد
 هكذا اقل يمكن في الغائب كذلك **وجوابه** اي لغة التشبه
 اي منع ما يكون **حق المانع** حاله غير مستحق عليه لغز
 والحال انه قد ثبت **بالادلة القاطعة كرمه** اي المانع وحكمة
 بعلمه بالامور والمصالح ووضع الاشياء مواضعها اللائقة وثبت
علمه بالعواقب اي عواقب الامور التي له فيها التصرف
يكون اي ذلك المنع **محض عدل** من المانع **وحكمة** حيث
 وقع المنع من اهله في محله وان كان غير ذلك المنع اصل
 منه ولا بعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه
 موكلا للاصل فكيف بالخلاف العليم القامر الحكيم الذي اليه
 يرجع الامر كله وثانجس الجواب تمنع الملازمة في الشاهد
 على انه لا عبرة ههنا بهذا القياس **ثم ليت شعري ما معنى**
وجوب الت مطلقا على الله تعالى وكيف يتصور حتى يقال

بوجوب المصلح عليه تعالى **اذ ليس معناه الواجب ههنا استحقاقا**
تاركه الذم والعقاب بالضرورة العقلية وهو ان يكون
معناه ههنا ليس ما ذكره **مدرسا** يحتاج الى بيان ولا معناه لزوم
صدوره اي المصلح عنه تعالى بحيث انه تعالى لا يمكن من الترك
اي ترك المصلح بناء على استلزامه اي الترك المذكور محال في
حقه تعالى من سعة على تقدير العلم بان المتروك اصل اوصل
على تقدير عدم العلم بذلك **او عبت** على تقدير الترك المعنى
او حبل على تقدير منعه من مستحقة على وجه الضمت به عليه
او نحو ذلك المذكور مما يتوهم لارها للترك وهو محال في حقيقة
سجانه **انه** اي القول بالوجوب بهذا المعنى **رفض لقاعدة**
الاختيار واتسائه له تعالى اذ لا معنى للاختيار الا على الفاعل
من الفعل والترك **وسيل الى الفلسفة الظاهرة القواعد**
وتثبت باذيال الفلاسفة حيث ذهبوا الى صدور العالم
عنه تعالى بالاجاب لا بالاختيار فاثبتوا للعباد العاجز في
افعاله الممكن من الفعل والترك ونفوا ذلك عن الواجب تعالى
وقد علمت ان ترك المصلح لا يستلزم محالا هذا وفي التلويح
فان قلت فما معنى الخلاف في انه مصلح يجب على الله شي ام لا
قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها
بحيث يحكم العقل باقتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى
كرواية ما هو المصلح لعباده وكه قول الشافعية واخراج
الناس من النار ونحو ذلك **وعذاب العبر للكافرين وبعض**
عصاة

عصاة المؤمنين خص المصنف البعض من المؤمنين **منهم** اي المؤمنين
من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب في القبر لا امتناع وقوع ما لا يرد
وتنعيم اهل الطاعة في القبر على العموم ان شاء الله تعالى بما يعلمه
الله سبحانه ويريد مما يقع به التعقيم او التعذيب ويعذب
علمنا بذلك كما وكيف **وهذا** المذكور ههنا **اول** بما وقع في عامة
الكتب الكلامية من الاختصار في الذكر على ثبوت عذاب القبر دون
ذكر تنعيمه وذلك للاقتصار بناء على ان المخصوص الوارد فيه
اي عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في التعقيم فيه وبناء
على عامة اهل القبور **كفار وعصاة** قال تعالى وقليل من
عبادي الشكور واذا كان كذلك **فالتعذيب** بالذكر **اجدر**
من التعقيم لكن لو كان المذكور انما يكون احدهما كان التقليل
بما ذكره اظهر افعال المصنف اعلم فائدة **وسوال منكرو نكير في القبر**
وهما ملكان يدخلان القبر فيعيدان العبد القبور عز وجل
وعن دينه وعن نبيه كما ورد من طرق كثيرة بالمطابقة
ومنها وقد اوصى الى انكم تقتنون في قبوركم الحديث **وقال**
السيد ابو شجاع ان للصبيان والاولاد والآل انبياء عند
البعض من المشايخ وكانه سوال مخصوص لايق مرادهم الشريعة
تأيت كل واحد من هذه الامور المذكورة **بالدليل السمعي**
من الكتاب والسنة اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك **لانها**
اي التعذيب والتنعيم والسوال في القبر **امور ممكنة** في حد
ذاتها وقد اخبر بها اي هذه الامور يعني بوقوعها في الخبر

المصدق صلى الله عليه وسلم فيجب التصديق بذلك وإثباته
على ما نطق به النصوص فرائدا وحديثا قال الله تعالى النار
عليها غدوا وعشيا والظالمون المراد به عذاب القبر بدليل
قوله تعالى ولو لم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون أشد العذاب
وقال تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا قابضوا وانا
والفالسعيطم وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من
البول فان عامه عذاب القبر منه اهوجه الحاكم من حديث
ابن عباس وصححه واهوجه الدارقطني من حديث انس بلفظ
تنزهوا وقال صلى الله عليه وسلم يثبت الدين استنوا بالقول
الثابت نزلت اي هذه الآية في عذاب القبر اذ قيل له اي
الميت في قبره من ربك وما ديتك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام وفيه محمد صلى الله عليه وسلم اهوجه
الماهر احمد والبخاري والبيهقي بسند صحيح من حديث ابي
سعيد الخدري واهوجه ابن ابي شيبه وابن حبان والحاكم
في الصحيح من حديث ابن هرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان يقال احدهما منكرا
والاخر فكيرا الحديث اهوجه الترمذي وصحته من حديث
ابن هرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرات النار اهوجه الترمذي
وصحته من حديث ابي سعيد الخدري وبالحكمة الاحاديث
في هذه المعنى المذكورة في كثير من احوال المارة كالصراط
والخير

والخير والكتاب ومحو ذلك معوانة المعنى وان لم يكن كل
منها على حدة معوانة الكون لم تبلغ اعدادها من الرواة
حد التواتر ومنها المشهور الذي يتوحد في التواتر عند
البعض وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وانكر المأخرون
نسبته اليهم وقالوا ان قول طر ابن عمرو وهم يراء منه
والروافض ايضا قالوا بان الميت يجاد لاهيائه ولا ادراك
واللذة والالام والتكلم ومحو ذلك بدون اذكر محال لانه لا ادراك
بدون الحياة ولا حياة مع قسا والبينة وبطلان المراج فتعذبه
اي الميت محال والجواب عن ذلك انه يجوز ان يخلق الله تعالى في
جميع احوال اي الميت او بعضها اي الاخر او عاين الحيوة بفارق
بها الجاد بقدر ما يدرك الميت اتم العذاب في القبر اولدة
السعيطم فيه وهذا النوع من الحيوة لا يستلزم إعادة الروح
اليه كما كانت لان الحياة غير الروح واما عند من يقول بانها
هي فليس هذا النوع من الحياة عنده روحا ولا يستلزم ايضا
يتمرك حال فتعذبه او تنعيمه ويضطر او يظهر عليه اثر
العذاب لان ذلك ليس من لوازم الالم واللذة حتى ان الفرق
في الما الما كول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يمكن
ان يعذب كل منهم وان لم تطلع عليه اي التعذيب والحاصل ان
عذاب القبر ليس المراد منه انه لا يد وان يكون في القبر بل ذكر
القبر باعتبار الغلب من تامل في عجائب ملكه تعالى وموعام
الشهادة او العالم العنصري وملكوتة وموعام العيب

او العالم الاثيري وعرايا اثار قدرته وجبروته وغلب على ظلام
 وهمه اشراق عقله **بمنتهى** وقوع **امثال ذلك** المذكور من
 عجائب البرزخ فضلا عن ان يدعى **الاستحالة** وذهب الكرامة
 الى حوازل التعذيب بدون الحيوة فانها ليست عندهم شرطا
 للادراك وابن الراوندي الى ان الحيوة ثابتة لكل ميت
 بناء على ان الحيوة ليست ضد الموت بل موافقة معجزة عن
 الفعل الاختياري والفقير اعلى انه تعالى لم يخلق في الميت القوة
 والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة لم ياصابته بكملة
 واستشكل الشارح ذلك باجابة الميت سوال الملك طارها فقل
 اختياري واعلم انه لما كان **الميت في المقبر بما هو**
مستوسط بين امر الدنيا والاخرة طارها برزخ والبرزخ الامر
 بين الامرين قال تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
 لا يبغيان وقال الحاكم الروح الحيوان برزخ بين النفس الناطقة
 والبدن ولا بد ان يكون له ذلك الوسط علاقة بالطرفين
 في تسمية برزخا **افرد بها** اي المصنف احوال العبر بالذكرة
 المجهل الدايمة **لما اشتغل ببيان حقيقة الحشر** وهو المعاد
 الجسماني وتخصيل ما يتعلق بامور **الاخرة** من الميزان والعدل
 والجنة والنار وكذا ذلك **ودليل اثبات الكل على الاحمال انها**
 اي امور **الاخرة** امور يمكن في ذواتها وقد احضرها الصادق
 الواهب بحقي ما اجر به ضرور صدق ونطق بها **الكتاب**
والسنة فتكون هذه الامور ثابتة وقطعا وصرح

المصنف

المصنف بحقيقة كل واحد منها على قدرته تحقيقا للتبوة
 وتأكيده واعتنا بثنائه والافتدكان يمكنه ان يجبر عنها
 بلفظ واحد فقال المصنف **والبعث** وما وان **بعث**
الله تعالى الموتى من القبور كما قال تعالى وان الله يبعث
 من في القبور **يا ان يحج الله تعالى اجزا** اي الموتى **الاصلي**
 بعد تفرقها **وبعيد الارواح اليها** اي الى الاجزاء الان اجزا
 كل ميت فصيروا جسد الله فيعاد اليه روحه وهو معنى اعادة
 المردوم عند المحققين وقد اجزا بالاصلي لما استعلم
 من يقيني معلوم من الدين بالضرورة **لقوله تعالى ثم لكم**
يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى **قل يحييها الذي**
انتهاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص الناطقة
 ائد الله يقينا على ذلك باجماع المسلمين فضلا عن طوائف
 المسلمين **الناطقة بحشر الاجساد** وتحقق بهذا المعاد **وانكروا**
 اي حشر الاجساد **الفلاسفة** والولون واقرب منهم **المسلمون**
 انكروه بناء على امتناع اعادة المردوم **بعبث** عندهم واما
 عندنا فحيا يرزق واقع عند الجمهور وانما قيد بعينه اجل
 التصحيح على محل النزاع بيننا وبينهم اذ اعادة المردوم
 بمعنى جمع المتفرق او خلق مثل المردوم حيا يرزق بالاتفاق **وما**
اي امتناع اعادة المردوم مع انه لا دليل لهم عليه اي على امتناع
يعتد به في اثباته غير مضر بالقصود واثباته ههنا يعني على
 تعدير تسليم امتناع المذكور بحصل مطلوبينا من اثبات حشر

المصادق **لان مرادنا** من ذلك الذي لا بد من التصديق بجمعة
 في الايمان **ان الله تعالى** في الاخرة **يجمع الاجزاء اصلية** المتفرقة
 من البدن **للانسان** فتكون هي وحدها اوج اجزا اخرى تنضم
 اليها جسد الم **وبعيد روحه** الباقية بعينها **اليه** فيكون
 مفود لك الانسان بعينه لان الانسان بالنظر الى الحقيقة
 انما هو الروح والجسد بمنزلة الاله وان قلنا ان الانسان
 من المجموع من الروح والبدن فالمراد بحسب الاجساد ما ذكر
سواهم ذلك الجمع والاعادة **اعادة المعدوم بعينه اول**
بسم اعادة فلا نزاع في التسمية بعد تبين المراد ولا يشترط
 عند المحققين في تحقق المثة الاعادة بعد الاعداد بالحكمة
 بل يكفي في القول بعدمها تفوقها كما صرح به امام الحرمين
 في الارشاد وغيره **وهذه** التفرقة الذي حققناه في امر المعاد
يسقط ما قالوا اي المنكرون للمعاد الجسماني اعتراضا علينا
من انه لو اكل انسان انسانا اخر فاغتذى به **بحيث صار**
 الانسان المأكول **جزاؤه** اي الكل **فتلك الاجزاء** التي للمأكول
 ثم صارت للاكل لاغتذاه بها **اما ان نقاد** فيها اي للاكل
 والمأكول عند البعث **وهو** اي كون الاعادة بينهما **محال**
بالضرورة او **تعاد في احد**هما الاكل والمأكول **فلا يكون**
الحق وهو الذي لم تعد فيه **معاد اجمع اجزائه** وهو ظاهر
 لان المفروض انها صارت جزاء للاكل فاذا اعيدت في المأكول
 كان الاكل معاد ابدونها وكذا اذا اعيدت في الاكل وهو ظاهر
 فهنا

فهذا الاعتراض انما يتوجه على من يشترط في المعاد كون
 المعاد جميع الاجزاء او اما على هذا التقدير فلا يتوجه **وتلك**
 اي سقوط الاعتراض المذكور **لان المعاد** على ما قررناه في
 كل من الاكل والمأكول **انما هو الاجزاء اصلية** وهي الاجزاء
الباقية من اول الامر الى اخره وهل هي جميع الاجزاء الموجودة
 حالة الولادة او بعضها واذا انقرضت فلا يشترط اعادة
 اجزاء المأكول في الاكل كيف **والمراد** المأكولة وان كانت
 اصلية في المأكول فهي **فضلة في الاكل** لا اصلية لانه
 حادثة فيه وان كان انسانا بدونه **فان قيل** استشكل
 على القول بان المعاد انما هو الاجزاء اصلية **هذا الذي**
 قلتم به في المعاد الجسماني **قول بالتنازع** وذلك **لان البدن**
الثاني على هذا **ليس متوالا** بعينه لان الاول عبارة
 عن مجموع اجزاء كثيرة بعضها اجزاء اصلية وايضا فالاعراض
 غير الاعراض فالبدن الثاني غير البدن الاول لما قلنا
ولما ورد في الحديث من اعمل الجسد مرد اخرجه الامام
 احمد والطبراني في الأوسط من حديث ابي هريرة بسند حسن
 واخرجه الترمذي وحسنه من حديث معاذ بن جبل **ولما ورد**
في الحديث من ان الجسد مني مثل **احد** اخرجه مسلم من حديث
 ابي هريرة **ومن ههنا** اي من القول بالمعاد على هذا الوجه
 وكون الاجساد غير الاجساد قطعاً والارواح غير الارواح **س**
قال من قال من العلماء **ما من مذهب** في المعاد **الاو للتنازع**

فيه اي ذلك المذهب **قد مر** راسخ اذا القايل بانه لا بد من
اعادة جميع الاجزاء يلزمه ان الثاني غير الاول لغو ان
وكذا القايل بتجريد النفس الناطقة بكتفي في المعاد ببدن
ثان مطلقا وكذا القايل من الفلاسفة بان النفس بعد
الموت يصير لها تعلق ببعض اجزاء الاثيرية والقايل
بانها يصير لها تعلق ببعض الصور المثالية والكل يلزمهم
ان النفس بعد انقطاع تعلقها بالبدن بالموت تتعلق
بغيره وهو معنى التناسخ **قلنا** في الجواب **انما يلزم التناسخ**
المحذور لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الماصلية
اما اذا كان منها فالبدن المعاد ملو البدن الاول من وجه
باعتبار ان البدن في الحقيقة انما هو الامور المذكورة والتناسخ
المحذور تعلق النفس ببدن اخر غير الاول من كل وجه **وان سمي**
مثلا ذلك الذي قلنا به تناسخا لا يصحنا حيث كان ذلك التناسخ
في كونه تناسخا او غير تناسخ **نواعا** لطيفا راجعا الى مجرد
التسمية سلمنا انه تناسخ كسبيل التناسخ الذي ممتنع **ولا**
دليل على استحالة الروح الى مثل هذا البدن المخلوق
من الاجزاء المذكورة **بل الدالة قايمة على حقيقة اي حقيقة**
اعادة الروح الى هذا البدن **سوا سمي ذلك تناسخا**
كما اعادة الخضم **اولا** كما قلنا **والوزن** اي وزن اعمال العباد
بالموازين القسط يوم القيمة **حق لقوله تعالى والوزن**
يومئذ الحق والميزان في الاصل عبارة عما يعرف به

المقادير

المقادير المختلفة فالميزان في الاخرة ما يعرف به **فقد**
الاعمال اي اعمال العباد من خير او شر **والثقل قاصر**
عن ادراك كيفيته وكيفية وزنها به فالمصدق
به واجب دون كيفيته وميزان كل شيء بحسبه حتى ان ميزان
الشر المردود وميزان النور المخطئ وميزان الاعراب النحوي
وانكروا اي الوزن **المستزلة** عن امرهم فبعضهم احالهم
وبعضهم قال بانها بجوار دون الوقوع واولوا الهيات والاحا
الواردة فيه من احالهم قال **لا الاعمال** التي قلتم بوزنها
اعراض انعمت ولا يمكن اعادتها **وان امكن اعادتها لم يمكن**
بالميزان لكتي **ورفعنا** له لاجزها **وقال المجيزون**
لا تورن اي الاعمال **معلومة لله تعالى** فلا فائدة
في وزنها **فوزنها عيب** مرورا على اصلهم القاسد **والجواب**
عن ذلك انه قد ورد الحديث **ان كتب الاعمال** وهي التي
كتبت فيها اعمال المكلفين من طاعة ومعصية **هي التي**
تورن وذلك ممكن في الاعمال التي هي اعراض **فلا اشتكال**
حيث لم نقل تورن نفس الاعمال وهذا الجواب عن دعوى
الاستحالة والحديث الوارد في كتب الاعمال منوحد
الربط فداوود احمد والترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم
وصححه من حديث ابن عمر والجواب عن قولهم لانها معلومة الي
اخره ان لقول افعالنا في غير معللة عندنا **وعلى تقدير**
تسليم ما قلتم ما به من كون افعال الله تعالى غير

ديته

معللة بالانحاض والمصالح فلا نسلم ان الوزن عبث لعل
 في الوزن حكمة لا يطلع لقصورنا وعدم اطلاعنا على الحكمة
 في ذلك ما يوجب العبث في وزن ما هو معلوم له تعالى
 من الوجوب لذلك عندكم انما هو عدم الحكمة والمصلحة لا عدم
 العلم بذلك **والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعا**
ولكل كتاب يخصه يوتي ذلك الكتاب للمؤمنين فيمتدولون
 بايمانهم كل منهم يوتي كتابه بيمينه ويوتي للكتاب
 بشمالهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى **وتخرج له يوم القيمة**
كتابا يلقيها فغورا وسكت المصنف عن ذلك الحساب
الكتاب بالكتاب الذي ذكره عن ذكره لدلالة عليه قال تعالى
 اقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا واقرانه به
 في الزكرو **وانكره اي الحجاب المعتزلة** مرورا على اصله المثلث
 فقالوا الامر معلوم له سبحانه على التفصيل فلا فائدة في الحجاب
رعيانهم انه اي الحجاب عبث والجواب عن ذلك ما ستر
 تعبره من الجواب عن الوزن على انه يجوز ان تكون الحكمة
 في الوزن ونشر الكتاب والحساب وكونه اقامة الحجة طاهرا
 ونشر المحاسن او القبايح على ركن الاشهاد الى غير ذلك **والقول**
 يوم العرض **حق قال تعالى** وقومهم انهم سيولون
 ولقوله عليه السلام ان ابراهيم المومن فيضع كنفه عليه
 ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
 فيقول اي رب حتى قدره نذوبه وراى في نفسه

انهم

قد هلك قال ستر عليك في الدنيا وانا اعرفها لك اليق
 فيعطى كتاب حسنة واما الكفار والمنافقون فيعطون
 على رؤس الاشجارها ولا الذين لا يوالى على رؤس الاشجار
 الله على الظالمين اخرجهم الشجر من حديث ابراهيم وقال
 تعالى فوريك لئلا تنم ابراهيم عما كانوا يعملون والحوض
 حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر ولقوله عليه السلام
 حوض مسيرة شهروز وارباه سواد ماوه ابيض من اللبن
 وزحمة اطيب من المسك وكبير ان الكثر من حوض السما من
 شرب منه فلا ينظما ابدا اخرجه هذا اللفظ الشجران من
 حديث ابن عمر والاحاديث فيه اي في الحوض كثيرة والمط
 حق وهو جسر محمد ود على من جهنم ادق من الشعر واحد
 من السيف يعبره اهل الجنة وتزاول به اقدام اهل النام
 وقد شرك به لعمركم اقدام اهل النار العصابة من المؤمنين
وانكره اي الصراط المعتزلة لا يمكن العبور عليه
 في زعمهم فيكون حلقة عبثا وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
 بالمشقة ولا يجوز تعذيب المومن عندهم **والجواب عن ذلك**
 ان الله تعالى قادر على من يتيا من العبور عليه من غير مشقة وسهلا
 على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
 من يجوزه كالريح الهابطة ومنهم من يجوزه كالحوادق غير
 ذلك من الصفات مما ورد في الحديث الذي اخرجه الشجران
 وغيرها من طرق كثيرة **والجنة دار الثواب** حق والنار دار

المقاب **حواشي الآيات والأحاديث القطعية** الدالة **الواردة**
 في بيانها أي الجنة والنار والنار **أشهر من أن تخفى وأكثر من**
أن تخفى وأكثر من أن تخفى فصار هذا مثلاً يضرب لظهور الكثرة
 والأفلاحي أي أنها تخفى تحتك الفلاسفة المنكرون لها
 بأن الجنة موصوفة بأن عمرضها كعرض السماء والأرض وهذا
 الذي شأنه ذلك وجوده في عالم العناصر بحال ضروري
 أنه لا يفسد بعض الكواكب ووجوده في عالم الأفلاك أو في
 عالم الأرض خارج عنه **عن عالم الأفلاك مستلزم لجواز الخرق**
والتيار على الأفلاك بل للوقوع ضرورة مصير هذه
 الأجسام إليه **وبما** أي جواز الخرق والالتزام فضلاً عن الوقوع
باطل لأنه عندهم ممتنع قلنا هذا الإنكار مبني على أصله الثاني
 من امتناع الخرق على العلك **ومنه نكلمنا عليه** أي على هذا
 الأصل بطلان **في موضع** من المطولان مما حاصله أنه مبني على
 امتناع الخلا غير مركب من بساط وامتناع الحركة المستقيمة
 عليه أيضاً فبعدمه أميل مستدير وكون كل جسم يقضي طبيعته
 حيناً مخصوصاً وكون الأجسام غير مماثلة وإن الواحد الحقيقي
 لا يصدر فيه التزام واحد فإن صدور العالم عنه بالإيجاب
 إلى غير ذلك من الأمور التي تدعي بطلانها وتعتبر ذلك
 لا يليق بهذا الكتاب **وهي أي الجنة والنار مخلوقتان**
لأن موجودتان وهذا من المصنف **تكرير** لتحقيق وجودها
 وتأكيده **ورغم أكثر المعتزلة** أنهما لم يخلقاه بعد وإنما
 يخلقان

٧٧٩
 يخلقان **يوم الجزاء** التحقق القابضة في خلقهما إذ ذاك
 لنا استدلالاً على الوجود **الآن وجوه منها قصة آدم وموسى**
 عليهما السلام **واستقامتهما الجنة** إلى أن لقتال عليهما الشيطان
 فأخرجهما ومنها **آيات الطائفة في أعدادها المستلزم**
 لوجودها مثل أعدت للمتقين في الجنة أعدت للمنافقين
 في النار ولا يحل أعدت على استعداد **أدلة ضرورية** إلى الإدراك
 بالآية **عن الطائفة المستلزم** للمطلوب إلى غيره **فإن عورض**
 هذا الدليل بمثل قوله تعالى **تلك الدار الآخرة نجعلها**
للذين لا يرتدون على الأرض ولا فساداً والمراد الجنة
 فإن ظاهر هذه الآية يدل على أنها غير مجعولة **الآن عملاً للضار**
 على الاستقبال قلنا هو أياً على هذه المعارضة بحيث لا يكون
 المراد بهذا الفعل الحال والاستمرار **والاستمرار** الاستقبال صحاين
 الدليلين **ولو سلم** أنه لا يتم الاستدلال بها قالوا أي المعتزلة
 بالاعداد **أدلة ظاهر** المعارضة **فقصة آدم عليه السلام**
عن المعارضة فبعدم الاستدلال بها قالوا أي المعتزلة **لأن**
كانت أي الجنة والنار موجودتين الآن لما جاز هلاك
 أهل الجنة **بما يضمن** ما يوجب كل لقوله تعالى **كلها دأيم** إذا هلك
 يبقى الدوام **لكن اللازم** وهو عدم هلاك الكل **باطل**
لقوله تعالى **كلها دأيم** إذا هلك **بما في الدوام كل شيء**
هالك الأوجه والأكمل شيء فالمراد **بما في الدوام** كل شيء
 قلنا في الجواب **الملازمة** مجموعة لها مبينة على التنافي

بين الدوام والمهلاك المذكورين وليس كذلك **اذ لا**
في انه لا يمكن دوام الكل بعينه لانه يוכל فليس المراد بالدوام
 استمرار البقاء وانما المراد بالدوام في الالية **انه** اي الماكل اذا
في من من يبدله اي يبدل الثاني منه وهذه الالية ذكر من
 معنى الدوام **لا ينافي المهلاك** كحطه تحقيقا لمفاد الالية
 ان قلنا ان المهلاك تسلم من العنا **على ان المهلاك لا يستلزم**
العنا اي انعدام المهلاك بالكلية **بل يكفي** في تحقيق معنى
 المهلاك **المخرج** خروج الشيء الموصوف بالمهلاك **عن**
الانتفاع به اي بالشيء المالك مع كونه باقيا وعلى هذا
 فلا منافاة بين المهلاك والدوام مع استمرار البقاء
 فضلا عن الدوام بمعنى وجوده لا مثال **ولو لم** استلزام
 المهلاك فيها **ان كل ممكن** موجود **فهو هالك** في حد ذاته
 وبالنظر اليها لا يعنى انه معدوم بالكلية بل **يجب ان**
الموجود لا مكان اي القايم بالممكن **بالنظر الى الوجود**
الواجبي اي وجوده تعالى وبالنسبة اليه ليس عند التحقيق
 بوجود لانه متو اذ **بمنزلة العدم** وذلك لان وجود الحق
 هو الوجود الاصل الى الحق في الوجود والوجود الممكن
 فرع اضافي حادث زاتيل قال محمد الاملا لم ليس للاشياء
 من ذاتها الا العدم المحض فهي من هذه الواحه معدومه
 ووجودها انما هو من الواحه الذي يلي وجودها فكل شيء
 هالك بالنظر الى انه موجود بالنظر الى ايجاد الحق له فالجبه
 والنار

كذا في نسخة
 من نسخة
 من نسخة
 من نسخة
 من نسخة

باقيتان لا يغنيان ولا يغني اهلها اي دايما لا يبر اعليهما
 عدم مستمر وان لم اعليهما عدم لحظة كما نفي عليه سابقا فذلك
 لا ينافي البقاء المذكور لقوله تعالى **في حق الزيقين** اهل الجنة
 واهل النار خالدون فيها ابد في الايقين وانما ما قيل من انهما
 اي الجنة والنار مهلكان **حتماء** لوجه **تحقيقا** لقوله تعالى **كل**
شي هالك الا وجهه اي لاجل تحقيق معنى هذه الالية بالنسبة
 اليهما **فلا ينافي** ذلك القول **البقاء** بهذا المعنى الذي هو الدوام
 الذي لا يطرأ عليه عدم مستمر **على انك قد عرفت** عما تقرر انما
انه لا دالة في الالية اي قوله تعالى **كل شيء هالك الا وجهه**
على ان المراد بالمهلاك **الفناء** والامعدام بل يكفي في معنى المهلاك
 خروج الشيء عن الانتفاع به او لون الوجود لا مكان بمنزلة العدم
 وذهب للجهته اتباع جهم ابي صفوان الترمذي **الى انها**
 اي الجنة والنار **تغنيان** ويغني اهلها **فما** استمرار **وسواي**
 المذهب المذكور باطل لانه يخالف الكتاب والسنة حيث كانت
 دلالتها على البقاء الابدي والخلود دلالة قطعية ومخالفة
للاجماع ممن بعده **وليس عليه** اي هذا المذهب **شبهة**
 يتمسك بها **فضلا عن محنة** لهما اعتبار فلا تستعمل على الاطيل
تحمة والكبيرة من المعامى **فما** اختلفت الروايات فيها من حيث
 المفهوم ومن حيث العدد **وروي** ابن عمر رضي الله عنهما انها
 اي الكياير تسعة الشرك باسه وقتل النفس بغير حق وقتل
 المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسم والكليل السقيم

وعقوب الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وهو ظلم العباد
 فيه احرمه البخاري في الادب المفرد وابن جرير في تفسيره بسند حسن
 وهو موقوف وفيه بدل الزنا واكل الربا واحرمه ابن الجوزي
وراد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربا احرمه الشيطان من حديثه
 مرفوعا **وراد** امير المؤمنين علي كرم الله وجهه **السرفه شر**
للنفس وصارت الكبائر اثني عشرة وورد عد السرفه وسرقة الخمر مع
 الزنا من حديث عمران بن حصين احرمه البخاري في الادب المفرد
 بسند حسن **وقيل** في تفسير الكبيرة **ما كان مفسدة مثل مفسدة**
شي مما ذكر في هذا العدد وقيل في كل ما نوء عليه الخارج مخصوص
 كحرق من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم ومن يرد فيه بالحاد
 بظلم ندفة من عذاب اليم ان اللذين ياكلون اموال اليتامي
 ظلما اغانا يكون في بطونهم نارا وسيصليون سعيرا **وقيل**
كل معصية امر عليها العبد في كبيرة وان كانت في نفسها
صغيرة وكلما استغفر وتاب عنها فهي صغيرة وان كانت
كبيرة ولا يخفى ان هذه اخطا بي تحسن به الموعظة والافانضا
 المعصية بالكبر والصغيرة لا مدخل للاصرار والاستغفار
 فيه وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فكلو منكم
 سياتكم وندخلكم مدخلا كريما ظاهرا فيها ذكرنا **وقال**
صاحب النباهة والحق انهما اي الكبيرة والصغيرة انما
اضافيان لا يعرفان بذاتيهما كاشان الامور لاضافيه
فكل معصية اضيفت لما فوقها من المعاصي فهي صغيرة

بالنسبة

بالنسبة الى تلك المعصية **وان اضيفت** تلك المعصية بعينها
 الى ما دونها من المعاصي **فهي كبيرة** فتكون المعصية الواحدة كبيرة
 وصغيرة باعتبارين **والكبيرة المطلقة هي الكفر اذا ذنب الكافر**
منه ولا يخفى انه كلام جيد في هذه انه ولكنه يعجز عن المراد بالكبير
 والصغيرة في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن الاضافة بدليل
 ان الصغيرة اذا كان دونها صغيرة لا تنسب صغيرة وان كان
 الكفر فوقه وان صحت التسمية بالنظر الى الاضافة **وبالحكمة** سو كان
 المعنى اضافة او لا وسواء كان العدد محصورا او لا **المراد**
ههنا في هذه المقام المختلف فيه بيننا وبين المعتزلة **ان**
الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن اذا فعلها
 من الايمان **لبقا التصديق الذي هو حقيقة الايمان** على ما
 ياتي بحقيقة من قامت به صفة الايمان على ما عرف في بحث المشرق
خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان ترك الكبيرة من المؤمنين
ليس بمومن ولا كافر فيخرج من الايمان ولا يدخل الكفر وهذا
الذي زعمه المعتزلة هو المنزلة بين المنزلتين على ما سبق
 في قصة ابن حنيفة واصل ابن عطاء فقالوا اية لك **بما على ان**
الاعمال التي هي طاعات عندهم **جزء من حقيقة الايمان** داخل
 في مفهومه اعمالا للظواهر الدالة على ذلك ووجه البيا المذكور
 ان فعل المعصية ميان للطاعة فينتفي الطاعة بوجوه المعصية
 فينتفي الايمان تانتفا الطاعة التي هي جزوه **ولا بد حليم**
اي الكبيرة العبد المؤمن في الكفر وهو تخرج بلارم لما يشبه

كثير من التفسيرين
 وقد اقتل

عليه **خلافاً للمواضع** وهم من كبار الفرق الإسلامية وأهلهم
الذي تفرعوا عنه المحكة الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً
كرم الله وجهه وكفروه وقالوا حكمت في دين الله الرجال
لاحكم الله وقيل عليه السلام معظمهم بالنهر وأن **فانهم** أي
المواضع ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافراً بل ذهب فرقة منهم
إلى أن مرتكب الصغيرة أيضاً كافراً بل قالت طائفة أخرى منضم
من أدم على فعل شيء لا يهدى أحلال فهو امرئ كافر طائفة أخرى عليه
الخص لا وذهبوا أو الكبيرة **لنا** من الاستدلال على من ذهبنا
وجوه الوجه الأول ما سيجي تقريره من حقيقة **الإيمان**
بالانقسام في التصديق القلبي بما علم بحجته به عليه السلام
فلا يخرج المومن عن الانقسام به أي بالإيمان إلا بالانقسام
بما ينافيه أي الإيمان بمجرد الأقدام من المومن على الكبيرة
لغلبة شهوة كما في الخمر والنساء أو حمية كما في قتل الطعان منهم
بعضاً أو أبنية كما في قتل الحرم لظن فاسد أو كسل كما في ترك
المعروف في الله تعالى عن فعلها **والمراد على التوبة** منها
لينا فيه أي الإيمان لا يجوز أن يكون مصداقاً مع كونه مرتكباً للذنوب
عنه بل فيه يكون ما اقترن به ذلك الفعل بما ذكره موكر الثبوت
الإيمان نعم إذا كان المقدم بطريق الاستحلال والاستحسان
بفعلها كان ذلك المقدم ككفر الكوبة أي المقدم المعترف
بالاستحلال علامة للتكذيب والله جليلة النافي للتصديق الذي
هو الإيمان بل نفس الاستحلال تكذيب للأخبار بحرم الكبيرة

التي

التي تعرف تخريبها من الدين بالضرورة والتكذيب ببعض ما يجب التصديق
تكذيب بأكمله فمطلق التكذيب مناف للإيمان **ولا نزاع في أن**
من المعاصي ما جعله الشارع أمانة للتكذيب والله عليه
وعلم كونه أي ذلك البعض من المعاصي ككذب أي أمانة للتكذيب
بالادلة الشرعية كالسجود للصنم والقائم للصنم في
القادورات والتلفظ بكلمات الكفر كقوله من الأمور
الدالة على التكذيب مما ثبت **بالادلة الشرعية أنه كفر**
فالتكذيب كفر وما جعل شرعاً دليلاً عليه أمصاصاً كفر فقه يدعوا
من قال بأن السجود للصنم دليل الكفر وليس بكفر **وهذه**
الذي قد رآه من كون بعض المعاصي دليلاً على التكذيب الذي
هو الكفر **بمحل ما يقال** على سبيل الاستشكال **أن الإيمان**
إذا كان عبارة عن التصديق بالحنان **والإقرار** باللسان
ينبغي أن لا يصير المقدم المصدق بما لا بد منه في الإيمان كافراً
بشيء ارتكبه من أفعال الكفر ولا بشيء تلفظ من الفاظ الكفر لأن ذلك
لا ينافي التصديق القلبي بالقيام بالقلب ولا الإقرار الذي حصل
باللسان فينبغي أن لا يكون كافراً **ما لا يتحقق** منه أي من
المباشرة لهذه الأفعال أو المتلفظ بهذه الألفاظ **التكذيب**
أو الشرك المناقض للتصديق والجواب الذي يجلبه الإشكال
يعرف من قولنا أن الشرع جعل هذه الأمور دالة على إيمان
في التصديق الذي هو الإيمان وإن كانت هي بالنظر إلى دوائرها
غير دالة حقيقة على التكذيب الوجه **الثاني** للاستدلال

مي

الاياءات والاحاديث الناطقة بالاطلاق المومن على المعاصي
بارتكاب الكبيرة المستلزم هذا الاطلاق لعدم منافاه الكبيرة
للايمان كقول تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
اذ قتل القصاص القتل العمد بغير حق والاتفاف على انه
كبيره وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا
نصوحا والموبة انما تكون من المعاصي الشاملة للكبيره وقوله
تعالى وان طائفتان من المومنين افتتحوا الآية ولا يحلوا
ذلك عن قتل نفس بغير حق في الجملة وقوله تعالى فان بقت
احداها على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله صريح
في اطلاق المومن على المعاصي وهي اي الايات والاحاديث
الناطقه بالاطلاق المذكور كثيرة الوجه الثالث اجماع
الامة من عصر النبي عليه السلام عصر افقصر الى يومنا
هذا على القول بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير نوبة والدعاء والاستغفار لهم من العلم اي
علم اهل الاجماع في كل عصر بارتكابهم الكبائر اي بمصيرهم
بعد الاتفاق على ان ذلك اي الصلاة والدعاء والاستغفار
لا يجوز لغير المومن فترتيب الدليل لو كان مرتكب الكبيرة
غير مومن لم يحز الصلاة عليه لكنه جازية فهو مومن
اما الملازمة فيما لا اتفاق واما بطلان اللازم فيما لا اجماع
على هوارها لما ذكره تحت العقلة على ان مرتكب الكبيرة
ليس مومن ولا كافر بوجهين الوجه الاول ان الامة بعد

اتفاقهم

اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق لختلفوا اي الامة في انه
اي مرتكب الكبيرة ليس مومن ولا كافر مومن ومو اي كونه مونا
مذهب اهل السنة والجماعة او كافر ومو اي كونه مونا
ومو قول الحسن ابن الحسن بن الجبار البصري احدى اعلام التابعين
رحمة الله عليه فاحذنا بالمتفق عليه من ذلك ونتركنا المختلف
فيه منه وقلنا هو اي مرتكب الكبيرة فاسق احذنا بالمتفق
عليه وقلنا انه ليس مومن ولا كافر ولا منافق تركنا المختلف فيه
والهوان عن ذلك ان هذا الذي قلتم به احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف الصالح من عدم القول بهذا المذهب الذي سمعوه
المنزلة بين المنزلتين الايمان والكفر اذ قد اجمعوا على ان المكلف
اما مومن او كافر فاجعوا على عدم الواسطة فقولكم حارق للاجماع
فيكون باطلا واحدا بما وقع الاجماع على خلافه واما ما نقل عن
الحسن فليس المراد منه بالنفاق الكفر بل هو ما حوذ من قوله عليه
السلام للمنافق ثلث الخديت ومن العلود ان الحسن لا يقول بخروج
من وعده فاخلف من الايمان الوجه الثاني من وجهي العقلة انه
اي مرتكب الكبيرة فاسقا وقوله صلى الله عليه وسلم لا يري الزاني
حين يري وهو مومن لخرجه الشيطان من حديث ابن هبيرة نفي عليه
السلام عنه الايمان حال فعله الكبيرة فنشت انهما متافقه له وقوله
عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له اخرجه الطبراني في الكبير من حديث
عامة ابن الصامت الى غير ذلك من الاحاديث الناطقة بالايمان
صاحب الكبيرة فقلنا ليس مومن له ذلك ولا كافر لما تواتر من ان

الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه
احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين ولو كان كافرا
لم يعامل هذه المعاملة والجواب ان المراد بالفاسق في الآية
التي آتت للتم للمقابلة فيها **هو الكافر الذي فسق بكفره فان**
الكفر من اعظم الفسوق كان الفسوق الخروج عن الطاعة ولا
اخرج من الكافر **والحديث** وهو لا يرضى الراي الاخره وكذا الايمان
لمن لا امانة له **وارد على سبيل التعليل** على العامي **المبالغة**
في الزجر عن المعاصي ليزدجر المؤمن عن حوبه والحمل على ذلك
متعين بدليل الايمان والاماديت الدالة على ان الفاسق
لم يالكفر **مومن** بحيث انها لا تحتمل التأويل حتى انه عليه السلام قال
ما يريه المبالغة في السؤال اي في سؤاله عليه السلام عن حال المؤمن
اذا اقتراف المعاصي **وان ربي وان سرق على رعيته** اي ذرعه
الشجان **واصحت الخوارج** على كثر الفاسق بالنصوص الظاهرة
في ان الفاسق كما في قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر اخرجه
بهمه اللفظ الطبراني في الاوسط من حديث ابن بسند حسن
ولا يخفى دلالة طواهرها على كثر الفاسق وبالنصوص
الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر وقوله تعالى ان
العذاب على من كذب وتولى فلا عذاب على غير الكافر
وقد ثبت تعدد بي الفاسق قيل لم ان يكون كافرا وقوله

تعالى

وقوله تعالى لا يصلحوا الا الشئ الذي كذب وتولى وقوله تعالى
ان الخزي والسوء على الكافرين والجواب عن ذلك انها اي هذه النصوص
من الايات والحديث متروكة الظاهر يجب صرفها عن طواهرها
بالنصوص الناطقة بالدالة قطعاً على ان مرتكب الكبيرة
من اهل القبلة ليس بكافر وان فسق ودلالة ما احتجوا
به ظنية فتعين تأويلها بين الدلائل والجماع المتفق
على ذلك اي على مرتكب الكبيرة لا يكفر بها على ما مر تارة
من اجماع الامة عصرنا عصر على الصلاة على مرتكب الكبيرة
والدعاء والاستغفار له **والخوارج** خوارج عما اتفق عليه اجماع
فلا يكون خلافهم قادحاً فيه واذا كانوا خوارج عن اهل الايمان
فلا اعتد بهم فيه **وانه تعالى** لا يفرض ان يشرك باجماع المسلمين
المستشهد الى الآية اي اجمعوا انه لا يقع العقوب عن الشرك لكنهم
اي المسلمين اختلفوا في انه هل يجوز عقلاً ان يفرضه لا يجوز
فهو ذهب بعضهم الى انه اي عفو عن الشرك يجوز عقلاً وقوله
وانما علم عدمه اي انه لا يقع بدليل السمع وهو قوله تعالى ان
الله لا يعفو عن شركه به وذهب بعضهم الى انه اي عفو عن الشرك
ممتنع عقلاً فلا يمكن صدوره عنه تعالى بان قضية الحكمة اي
بان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسي والمحسن والكفران في
الجنابة قال الكافر في القاتل لا يخفى اي الكفر بالابادة
ورفع الحرمة عنه اصلاً في حال من الاحوال لا في حال الالراء
وانما رخص له في اجراء كلمة الكفر على لسانه فقط عنه قيام الصارف

عن ارادة مدلولها قال تعالى الامن اكره وقله مطمئن بالامانة
الامة واذالم يحتمل الحاجة بحال **فلا يحتمل** اي الكفر **العفو** عن المتصف
به بحال **ولا رفع الغرامة** عنه اي العذاب اللازم قال يقال
ان عذابها كان عذرا **واما ايضا الكافر يعتقد** اي الكفر
ضاو من ضرورة ذلك انه لا يطلب له اي الكفر عفو عنه
ومغفرة بل ربما يطلب به ثوابا فلم يكن العفو عنه اي الكافر
والكفر حكما يمتنع في حقه سبحانه **والضابط** هو اي الكفر اعتقاد
لا بد اي الكافر بعيد به وراه دينا له **فيوجب** ذلك جزا
لا بد اي جزا موبدة اياها كاعتقاد موبدة **وهذه** اشارة
الكفر **خلاف** سائر الذنوب حيث لا يكون نهية في الحساب
ولا يعتقد ان حق فيطلب العفو عنه ولا يتعاقب باعتقاد
الابد فيجوز ان يعفو لكن كون ما ذكر مقتضيا لا يتبع عفو
عقلا يحل قال الشارع وصحة ظاهره **ومغفرة** ما دون ذلك
من **شأن الصغار والكبار مع التوبة** منها او بدونها
اي التوبة **خلاف المعتزلة** اذ لا تعفو الكبار عندهم دون
التوبة **وفي تقرير المصنف** هذه **الحكم** وهو نفي عفو ان الشك
وجوب عفو ان يقية الذنوب بهذه العبارة **ملاحظة**
للآية **الارالة** **على توبته** اي الحكم على هذا الوجه والطلاق
الايه يقتضي جواز عفو ان الذنوب مطلقا فلذا قال مع
التوبة وبدونها **والايات** **والاحاديث** في هذا المعنى
المذكور والحكم المعبر **كثيرة** ولو لم يكن الا قوله تعالى قل يا عبادي

الدين

الذين اسرفوا على انفسهم **الآية** **والاعتزال** **يخصونها** اي الايات
والاحاديث الظاهرة العموم المثبت للمطوب **بالصغار**
فيقولون المراد عفو ان الكبار التي حصلت التوبة منها
بعضي اما ان يكون المراد بالآية وهو عفو ان الصغار
فهي على اطلاع من الحبشية المذكورة او الكبار فهي مفيدة
بالسوية ويجوز ان يكون الصغار في خصوصها للمعزة المذكورة
بالقوة في الفعل **وتسكوا** اي المعتزلة **بوجهين** من الاستدلال
الوجه الاول **الايات** **والاحاديث الواردة** في **وعيد العصاة**
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ومن يقتل مؤمنا متعمدا
ومن يفعل ذلك يلق اثمنا الى غير ذلك واما الاحاديث فكثيرة
حيث **الجواب** عن الاستدلال بعمومها **انها** اي النصوص المشار
اليها **على تقدير عمومها** بشمول وعيدها كل مرتكب كبيرة لم يثبت
منها **انما** **اذ على الوقوع** وقوع ما توعد به **دون الوجوب**
اي وجوب التعذيب والوقوع لا يستلزم الوجوب الذي يقولون
به فلا يثبت به لك دعواهم فان قالوا انما اوردناها على سبيل
المزلة حيث قلتم يجوز ان عدم الوقوع المستلزم لجواز الخلق
قلنا هذه العمومات مخصوصة **وقد كثرت النصوص في**
العفو المناهي لوقوع تعذيب المعفو عنه ولا يمكن تاويل نصوص
العفو بالتعذيب **مختص** هذه النصوص **الذات** بارتكاب
الكبيرة **المغفورة** مع كونه لم يثبت منها **عن عمومات** نصوص
الوعيد كما فعلوا في التائب مع شمول الوعيد له في كثير من هذه

النصوص فان قيل يشترط مقارنة المخصص قلنا كثر من
الامية على عدم اشتراط ذلك وان نصوص العقودالة على ان
ذلك العام اريد به المخصوص لا مخصص له وهذا بناء على الفرق
بين العام المخصوص والعام الذي اريد به المخصوص وفيه فالاول
التعويل في الجواب على انه لا يشترط اتصال المخصص بالعام ونز
مذهب المنقذ من لكنه يقتضي ان لا يكون دلالة العام
قطعية بل احتمالية قيام المخصص بعد ذلك وشكل ايضا بالخبر
الصادق العام فانه يحل التصديق بجموعه فاذا اوجبه المخصص
بعد ذلك لزم عدم المطابقة المحرورة قبله بحالته عموم
الاشياء جوار النسخ فيه وكهنا الاشكال صار البعض الى جوار الخلف
في الوعيد **ورغم بعضهم** ورعا نقل ذلك عن الشيخ ابن الحسن ان
الخلف في الوعيد ثم هو صفة مدح **فيجوز تحقيقه من اية تعالى**
فلا يحتاج في الجواب عن ملك العمومات الى المخصوص المخصصة
والحقيقون من المتكلمين **على خلافه** اي على خلاف القول بجواز
الخلف في الوعيد فقالوا كما لا يجوز الخلف في الوعيد كما حذر الخلف
ايضا في الوعيد وهو الحق واما قول الشيخ عرواي اذا وعدت
او وعدت فحذيت حرافة لا يصح التصويل عليه في هذا المقام روي
انه تناظر ابو عمرو ابن العلاء وعمر ابن عبيد في هذه المسئلة
فقال ابو عمرو ابن العلاء لعمر ابن عبيد ما هذا الذي بلغني
عنك في الوعيد فقال ما هو كالوعد لا يجوز الخلف فيه فسميه الي
الجهل بلغ العرب وروي لمن الشرا فيه التمدح بخلاف الوعيد
فقال

١٨٦
فقال له عمرو ابن عبيد فسمي اسم خلفا للوعد فافهم وتم المست
لعمر ابن عبيد كيف هذا ورواي خلاف الوعيد **فبديل القول**
وجعل الخبر الصادق مخبر مطابق **وقد قال تعالى** تلوقن له وقد
قدمت التلم بالوعد **ما بديل القول** لدى الوجه الثاني للمعترض
ان الداء اذا علم انه باعاقف على ذنبه اذكرى اقترافه من الكبار
كان ذلك العلم المستند الى القول بالعقوبة عن الكبرية **فقريرا**
له اي للذنب **على الداء** الذي ارتكبه **واغرا** للغير اي غير الذنب
على انه علم اي على ذلك الذنب فيرتكبه حيث علم انه يعففر
نه **وهذا** اي تعففر المذنب واغرا غيره على الذنب **بنافي حكمه**
ارسال الرسل بالشرائح مبشرين باهل الطاعات ومعتدين
باهل المعاصي **والجواب** ان هذه الاستدلال لا يستحق الجواب
ولا شك ان تحريم جوار العفو عن الكبار لا يوجب ظن عدم العقاب
عليها **فضلا** عن ان يوجب العلم بذلك كيف يظن ذلك
والعمومات الرائية والحمد لله **الواردة في الوعيد** بالانواع
العذاب **المعرونة بنافية من التهديد** ونهاية من التحذير
والاستدلال حتى ان من السلف عهد تلاوة بعضها لمحبة **نزه**
جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد من العصاة يلزمها
ما يشتمل هؤلاء كلهم من مثل قول تعالى وان منكم الاواردها الآية
وكنى به اي الوعيد او شومه او ما اقترن به او ترجح جانب الوقوع
زاجرا ولا ينافي ذلك ما قلنا به من الجواز على ان المعاصي اذا
علم انه لا يعفى عنه دعاه ذلك الى الاياس **ويجب العقاب على**

الصغيره **والتجنت مرتكبها** اي الصغيرة الكبيرة
 اي جميع الكبار **لا** اي لم تجتنب **لذوقها** اي الصغيرة
تت قوله تعالى **ويقر ما دون ذلك** اي شيئا واسطه عموم
 ما فاعدا الشوك يجوز ان يقر ويجوز ان يقات عليه سواء كان
 من الكبار او من الصغار **ولقوله تعالى لا يقاتر صغيرة**
ولا كبيرة الا احصاها او احصاها انما يكون للسوالف
 عنها والحساب عليها **والحجارة** عليها بالتقدير **الغزاة**
من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغير
 له قولها في العموم او بالخصوص **وذهب بعض المعتزلة** **الى انه**
 اي مرتكب الصغار **اد اجنب الكبار** لم يجز عقوبته اي فاجب
 الصغار **ما معنى** انه اي تعذيبه **يتمتع عقلا** لا في
 جوار تعذيبه عقلا **بل معنى** انه لا يجوز ان يقع التعذيب
لقيام الدالة السمعية على انه اي تعذيب مجتنب الكبار
ما يقع فالقول بعدم وقوعه انما هو ضرورة صدق الخبر
لقوله تعالى ان تجتنبوا كبار ما نهون عنه **نكف عنكم سيئاتكم**
 ويجهل اثنين ان الجوار يراد به الامكان بارة وبانة المعنى
 المستفاد من الجمع **وهذا** **الايقا** **الدوية** اسم تعالى جارية
 عقلا وصحها معني انها ممكنة في نفسها ودلت المقصود
 على وقوعه ثم ما نسب ههنا الى بعض المعتزلة **ذهب اليه**
 كثير من المعزلة والمحدثين واهل الظاهر **واجيب** عن هذه
 الآية **بان الكبيرة المطلقة** هي **الكفر** **انه** اي الكفر **الحامل**

الذي

الذي ينصن اليه مطلق الكبيرة لانه نهاية العصيان وغاية
 التوق **وان** **اعترض** بان الكفر كبيرة واحدة والمذكور في الآية
 كبار قلنا **جمع الاسم** اي اسم الكبيرة في الآية انما هو **بالنظر الى**
النوع الكفر كاليهود والنصارى والمجسمة وعبادة الاصنام الى
 غيره **لك** **وان كان الكل** من هذه الانواع **مكة واحدة في الحكم**
 الشرعي باعتبار المعنى الشامل للكل وهذا النزاع فيه وان
 قال البعض بان الكفر ملل متعددة **او جمع الاسم بالنظر الى**
امزاده اي الكفر القائمة بافراد المخاطبين بقوله تعالى
ان تجتنبوا الآية فان افراد المخاطبين متغايرة بالاشخاص
 فلهذا الصفات القائمة بها **على ما تمهد** **وعرف من قاعدة**
ان يقال **الجمع بالجمع** في صوغ العبادة **تقتضي** ان ملك
 المتكلم **انقسام الاحاد** من احد الجمع **بالاحاد** من
 الجمع **الآخر لقولنا** **ركب القوم دوابهم** اي كل واحد دابته
وليسوا قياتهم اي كل ثوبه فلهذا ههنا قول جمع الكبار
 الذي هو افراد الكفر المتعددة يجب تعداد افراد المخاطبين
 بالجمع الذي هو افراد المخاطبين فيقتضي ذلك انقسام احاد
 الكفر باحاد المخاطبين فيصير المعنى ان يجتنب كل لغة والحال
 ان المراد بالكبيرة الكفر والجمع اما ان يكون باعتبار افراد
 النوعية او افراد الشخصية واذا كان كذلك فلا يمكن
 لهم بالآية بان السيات على هذا فتشمل الكبار سوى
 الكفر بمعنى الآية حينئذ قريب من معنى قوله تعالى قل للذين

طبيين

صل

كفروا ان يثبتوا بغيرهم ما قد سلف ويجوز العفو عن الكبيرة
كما يجوز العفاب على الصغيرة **هذا** اي العفو عن الكبيرة
مذكور فيما سبق من قوله ويعفو ما دون ذلك من كتاب
الصغائر والكبائر **لا انه** اي المصنف **اعادة** بعبارة اخرى
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب واستقاط العقوبة
عليه **يطلق عليه** اي على هذا المعنى **لفظ العفو** فيما عني
عن الذنب كما يطلق عليه **لفظ المحقرة** فيقال عفو الذنب
ودب مغفور ومعفونة فاعاده لهذه القاعدة **ويستلزم**
به اي هذا المعنى المعاد **قوله اذا لم يكن** فعل الكبيرة عن
استحلال من فاعلها **ويستلزم** به **والاستحلال** وتذهبها
اعتقاد حمل المحرم العظمي المحرم كغيرها في الاستحلال
المذكور من التكرير **اي** كذا في الشرع المحرم بغيره **لكن**
ذلك التكرير **للمفدية** الذي هو الايمان فينتج الايمان
بثبوت **وبهذا الاستحلال** وتقرير **كاول المخصوص الدالة**
على تحليل العضاة بفعل الكبار في النار نحو من يقتل مؤمنا
مقتدا فخر او جهنم خالدا فيها يعني مستحلا لقتله او النصوص
يعني قوله اتوا بالخصوص الدالة **على سلب الايمان عنهم** اي
العصاة بفعل المعصية كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون والناديل ومن لم يحكم بما انزل الله
فحكم بخلافه مستحلا لذلك **والشفاعة** وهي طلب حصول المنفع
لغير كفرة الذنب وارديا والثواب **ثابتة للوحد والاضيار**

من

من المتقين الامرار في حق اهل الكبار من المؤمنين بالمستفيض
من الاخبار والاحاديث الصحيحة والاثار **خلافا للمعتزلة**
في اصل الشفاعة بل بالشفعة الى اصحاب الكبار كما ذكر **وهذا**
الحلان **بني** على اصل خلا في ثبوتها وبينهم **على ما سبق** تقريره
من جواز العفو عن الكبار **والفقرة** اي ومغفرتها عند مطلقا
بدون الشفاعة وبه دون التوبة **فيما الشفاعة** يكون
ذلك اولى وعندهم اي المعتزلة **لما لم** بجر العفو عن الكبار
لم يجر الشفاعة في اهل الكبار اذ لا فائدة فيها اذا **الناقول**
تعالى واستغفر له **لنبيك** والمؤمنين والمؤمنات وطلب
مغفرة الذنب شفاعته وقد اسرها عليه السلام على العموم دون
استثنا اهل الكبار **وقوله تعالى** ما انتقمهم شفاعتنا **النافعي**
قال لا يسلون هذا الكلام وسيارة يدل على ثبوت الشفاعة
في الكفرة والافلول تدل على ذلك **لما كان** لفتي لفتها من
الكافرين عند الغضد الي قبيح حالهم بذكر كفرهم وعند
انما لهم التي سلكوا بها في سفر الغضد الي تحقيق **يا سبهم**
من روح الله **معنى** يصلح ان يكون مناطا لذلك التقى في هذا
المقام وذلك لان **هذا المقام** الذي هو تقطيع احوال
الكفار في القضاة وذكر لو ازم اجرامهم ومقتضيات
كفرهم **يقضي ان يوسموا** يعني الكافرين **بما يخصهم** من الامور
والاحكام المناسبة لهم من حيث كفرهم وتبليغهم **لا ان يوسموا**
بما يخصهم اي الكافرين **وبهم غيرهم** من العصاة لما يلزم ذلك

من التسوية بين الكافرين وعصاة المؤمنين في تقييد الحال
و تحقيق الياس واللام باطل قطعا والبرهان المستقيم يشهد
بقوة هذا الاستدلال واذا كان عدم نفع الشفاعة محضاً
بالكفار لزم من ذلك ثبوت انتفاع عصاة المؤمنين بها
على العموم وهو المطلوب **وليس المراد** من الاستدلال على هذه
الوجه بالادلة ان نعلق الحكم بالكافر الذي هو في نفع الشفاعة
بالكافر بل على نفسه اي الحكم بما عناه اي الكافر فثبت نفع
الشفاعة للعصاة من المؤمنين ضرورة ان الفقي الثبات
معنى ليس استدلالنا على ثبوت الشفاعة لعصاة المؤمنين
من هذه الامة بهذا الطريق الراجع الى اعتبار معنى المخالفة
صفة اولها حتى يرد عليه اي على الراد هذا الاستدلال انه
انما يجوز حجة على من يقول بمعنى المخالفة ويثبت
الاحتجاج به و يراه احد طرق الاستدلال اما من بنى حجة
فلاية الزامه بذلك وقد نقاه الحنفية باقتضاه لكن استدلالنا
بالطريق السابق متفق عليه وبالتخيير ان يقال لو لم يخص
هذا الحكم بالكافر لم يكن الكلام مطابقاً لمقتضى الحال والمقام
ويطردان الارض ظاهر واما الملازمة فلا يبين من اقتضا
المقام التخصيص المذكور ولنا ايضا قول **عليه السلام** شفاعتي
اهل الكبار من ابي وروى حديث **شاهور** اصرح ابواب اوود
والرمزي والبيهقي في الشعب وصححه من حديث انس والحام
وصححه من حديث جابر والطبراني من حديث ابن عباس وابن عمر

والبيهقي

والبيهقي في الشعب من حديث كعب بن عجرة ومن مرسل طاووس
وقال انه مرسل حسن بل **الحديث في باب الشفاعة** وان كانت
احاد امتواترة المعنى ولهذا لا يعرف عن السلف في ذلك
خلاف واحتجت المعتزلة في مثل قوله تعالى **وانتم ايومما**
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى **يا**
للظالمين من حميم ولا تمنع بطاع اي تقبل شفاعته
والجواب عن هذا الاحتجاج بعد تسليم دلالة اي هذه
الآيات على العموم في الأشخاص والعموم في الزمان والامكان
كما هو ظاهر لاطلاق انه يجب تخصيص اي هذه الآيات الظاهر
العموم بالكفار **ومعاً بين الادلة الشرعية** والجمع لا يمكن يرد
المضوم الخاصة الى العامة فتعين رد المضوم العامة اليها
ولما كان اصل المعفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع فلا يمكن تغييرها بالحكمة من
من مسلم **فالت المعتزلة بالمعفو عن الصغار مطلقاً**
وبالمعفو عن الكبار بعد التوبة منها وبالشفاعة لزيادة
التواب لا للمعفو عن الكبيرة **وكلاهما** يعني قول المعتزلة
فاسد لا يحمل به اعمال الادلة المذكورة في مفادها وقصودها
بالنظر الى اصولهم **اما القول الاول** فلان الثابت مطلقاً
ومرتكب الصغيرة المنجى عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم على ما سبق **فلا معنى للمعفو عنها** لانه ترك
المواخظة على سبيل الفضال ومعاملة العبد بما يستحقه

لا يكون افضلا عليه **واما بيان فساد القول الثاني فلان**
المقصود الدالة على ثبوت الشقاة انما دلت على
بمعنى طلب العفو عن الخطايا لم يعنى طلب الثواب فلا يفرق
بالعفو اصلا ولا بالشفاعة التي افادتها المخصوص **واهل**
الكبار من المؤمنين **لا يحلدون في النار** وقيد بقوله
وان ما توأم غير توبة **لحريز محل النزاع** فلا يرد ان يكون
مصدرا من فعله منهم الى الجنة **لنزل تعالى من عمل مثالا**
خير اياه والعمل يشغل القلب بل هو اعظم الاعمال **وتنفي**
الايان عمل خير مطلقا سوا قلنا انه بضد بقا او التصديق
والله توارادها والاطاعات **لا يمكن ان يري** عاملة وهو
المؤمن **جوابه** وهو الايمان والمراد بحرايه ثواب المحررة
فيلدخول النار ثم يخلص ذلك المؤمن المفروض **لا يدخل**
بالكبرية التي لم يتب منها **النار** لانه اى دخول النار بعد
انشائه على طاعة ايمانه باطل بالاجماع ولا قابلية ولا يمكن
ان يكون ذلك في النار **فتعين الخروج** اى خروج ذلك
المؤمن **من النار** ليرى ذلك الخير ضرورة صدق الخبر فانتهى
خلوده فيها قطعا وهو المطلوب **وعداية المؤمنين والمؤمنات**
جنان وصاحب الكبرية مؤمن **ولقول تعالى ان الذين امنوا**
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس **من نزلا** وعمل
الكبير سوى الكفر لا ينافي عمل الصالحات الى غير ذلك من
المقصود الدالة على كون المؤمن مطلقا من اهل الجنة

وذلك

وذلك يعتق مطلقا عدم تخليد المؤمن في النار ولا يتوجه
الاعتراض بان مرتكب الكبرية ليس بمؤمن مع ما سبق من
الدالة القاطعة الدالة على ان العبد المؤمن لا يخرج بالمعصية
الكبيرة عن الايمان وتلخص من الليل مرتكب الكبرية لا يحلده في
النار **وايضا لنا ان نقول** **الخلود في النار** من اعظم العقوبات
وقد جعل اي الخلود **هنا** وفاقا للكم الذي هو اعظم الحمايات
فلو جردى به اي الخلود عن المحاذرين من اصحاب الكبار
كان ذلك **لجرا زيادة على قدر الخطيئة** التي هي الكبرية فتكون
العقوبة فوق الذنب **فلان يكون ذلك** **لا لمانا فانه معتق**
الحكمة وهذا على سبيل الزام المعتزلة بحسب اصولهم **ودفعت**
الاعتزلة الى ان من دخل النار مطلقا لم يخرج منها **فهو اي من**
دخلها **قاله فيها** قالوا لانه اى دخلها **اما كما قرأ صاحب**
كبرية مات مصراعها **فلا توبة** اذ المعصوم من التوبة
والقاييب منها **وصاحب الصغيرة** اذا اجتنبت الكبار
ليسوا اى هو لا الثلاثة **من اهل النار** على ما سبق ذكره
من اصولهم **والكافر** **مخلد في النار** بالاجماع **وكذا صاحب**
الكبرية **بلا توبة** **مخلد في النار** لوجهين احدهما انه
اي صاحب الكبرية **يستحق العذاب** بارتكابه وهو
اي العذاب **مضرة خالصة** دائمة **استحقاق الثواب**
الذي هو **منفعة خالصة** دائمة **واذا ثبت استحقاقه**
للعذاب الدائم **انتهى استحقاقه للثواب** ويلزم من ذلك

خلوده في النار **والجواب** عن هذا الاستدلال منع قيد الدوام
في تقدير العذاب على الإطلاق لأنه تارة يكون دائما وتارة
المسئلة ثم اعتبار العذاب بالثواب فأسد مان الزيادة
في العقاب على مقدار الجناية لا يكون عدلا عندكم بخلاف
زيادة الثواب التي هي محض فضل لا يوجب بالحكمة بل **الجواب**
من الاستحقاق أي استحقاق العبد عذابا أو ثوابا
بالمعنى الذي قصدوه أي المعتزلة **منه** أي المعنى الذي قصدوه
بالاستحقاق **لا استيجاب** أي كون العبد يستوجب ذلك
عليه تعالى عن ذلك وقد علمت سابقا فسادها وأنه لا يجب
عليه سبحانه شيء **وأما الثواب فضل من الله تعالى والعذاب**
عدل منه سبحانه ولم المنة في ذلك **فإن شاعني** عن العامة
وإن شاعني بمقدار ذنبه أو دون ذلك ثم **يدخل الجحيم** برحمته
كما وعده وإذا استحق الاستحقاق المذكور انتهى لعين دخول
صاحب الكبيرة النار فضلا عن خلوده فيها قد يستحق العامي
النار بمعنى أن ذلك حق له تعالى لم فعله وتركه الوجهة
الثاني من وجهي المعتزلة **المقصود الدائم على الخلود في**
النار أي خلود العامة بقوله تعالى **ومن يقتل مؤمنا**
فجراؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى **ومن يمين الله**
ورسوله ويتعدده يدخله نار خالدا فيها وقوله
تعالى **بل من كبسبئته وأحاطت به خطيئته فأولئك**
أصحاب النار هم فيها خالدون **والجواب** عن الآية الأولى

ان

ان قاتل المؤمن لكونه أي المقتول **مومنا لا يكون ذلك**
العاقلة **أما قاتل** إذا معني الآية على ما ذكره كثير من المفسرين
ومن يقتل مؤمنا متعمدا قتلته لكونه مؤمنا **وذكر** **الجواب**
عن الآية الثانية **فإن من تعدى جميع الحدود** لا يكون إلا
كافرا **وذكر** **أن أحاطت به الخطيئة** **وتشمله من كل جانب**
ولاريب في أن جانب المؤمن من حيث التصديق لم يشمله
الكبيرة فالخطيئة المحيطة هي الكفر **ولو سلم** على النزل أن
المراد من تركب الكبيرة **فأخلود قد يسعمل في المكث**
الطويل **كقولهم** **سجن مخلد** **ولو سلم** أن الخلود هو الدوام
الموحد **فعارض** ما استدلوا به من المخصوص على الوجه
السابق بيانه **كما مر** **تفسيره** **والإيمان** معناه **في اللغة التصديق**
أي الإيمان **حكم المخبر** أي المدعيان **والاستلزام** حكم خبر المخبر
وقبوله **وعلم** أي المخبر **صادقا** أي خبرا يعتقد مطابقة
ذلك الحكم للواقع والإيمان في الأصل **أفعال من الأمن**
تقول **من آمن** **فأعدتة** قلت امنة إيمانا وهذا المعنى
ملاحظ في التصديق المذكور **كان حقيقة** **أمن** أي المصدق
بالمخبر **أمن التكذيب** فحمله منا من أن يكذب به في خبره ومنه
المخالفة له في حكم خبره **تعدى الإيمان** باللام كما في قوله
تعالى **حكاية** عن أخوة يوسف الصديق عليهم السلام ومات
عمون **لنا أي بصديق** **وتعدى** أيضا **بالإيمان** **فإن قوله** **عليه**
السلام **الإيمان** **أن تؤمن بالله** **الحديث** **أي تصديق أخيه**

أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر **وليس حقيقة التصديق في الشرع**
واللغة والمنطق **أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر**
بمطابقة الواقع **أو إلى الخبر بمطابقة خبره للواقع** على
ما سبق تحقيقه **من غير ادعاء** لذلك الحكم وقبول تثمين
له على ما فهم البعض **بل ينوي التصديق ادعاء وقبول**
لذلك الحكم بحيث يقع عليه على الادعاء **اسم المسلم على ما**
صرح به الإمام حجة الإسلام الفراء في عمده أنه برحمته فهمتها
أمران أحدهما نسبة الصدق إلى الحكم والثاني الادعاء
له لكن في كون الادعاء أمراً سوى النسبة المذكورة حتى
أنها تحقق بدونه ومع صدق كالحج والعناد ونظروسياتي
لذلك تحقيق **وبالحكمة** فالنصديق المنطقي هو **العيني**
الذي يعبر عنه بالنارسية بذكر ويدن وهو الذي
المعبر عنه بذلك **معنى التصديق المنطقي المتأجل للنص**
حيث يقال في أوائل كتب علم الميراث سمي علم المنطق
بذلك لما أنه معيار للنظر العلم **أما تصور** أي لا حكم معه
وأما تصديق وهو التصور الذي مع الحكم أو الحكم وما يورق
التحقيق صرح بذلك أي بأن التصديق المعنوي هو
المنطقي بغيره **ربهم** أي الفلاسفة الإسلامية أبو علي
ابن سينا في شرح المقاصد وهو القدرة في فن المنطق والثقة
في فن الفاطم وشرح معانيه وأما حجة الإسلام فقد نص على
أنه لا يعتمد في فنون الحكم على أحد من حكماء الإسلام إلا

علي

علي أبي نصر وأبي علي وعد غيرهما بخطاب في الفهم من أوائل
هم نسبة الصدق المذكور فهمنا في الحكم يصدر في حكم الخبر
تخلاف النسبة الحكمية المذكورة في علم الميراث فإنها من جملة
التصورات **فلو حصل لهذا المعنى** الذي منوال الادعاء **لنقض**
الكنار كان ذلك البعض مومناً لغة وكان **اطلاق اسم**
الحاقر عليه أي على ذلك المدعى وعدم اطلاق اسم المؤمن
عليه شرعاً **من جهة أن عليه** أي المدعى شيئاً هو متصف به
في أمارات التكذيب والانتكار المنافي للتصديق بجعل
الشرع كما تقدم فعد ادعاءه كلاً ادعاء يعني أن إطلاق اسم
الحاقر على المدعى في بعض الصور ليس هو باختلاف حقيقة
الحاقر لغة وشرعاً وإنما هو من حيث انتصافه بشئ جعله
الشرع أماراً على التكذيب المنافي للادعاء فحق وان فرضناه
معه فالأعيرة بذلك أن الشرع عده مكدباً **كما لو فرضنا**
أن أحدنا صدق بجميع ما جاب به النبي صلى الله عليه وسلم بأن ادعى
لذلك وسلم **واقرب** وعمله عمل قلب وجوارح فاستكمل
الاعتقاد والاثبات والعمل فاستحق اسم المؤمن بالاتفاق
ومع ذلك شهد هذا المصدق **الزنا** في وسطه **باختياره**
ففيه لأن الشرع إنما جعل ذلك أماراً للتكذيب إذا كانت
عن اختيار **أو محبة للمصمم بالاختيار** أو التي المصنف في القادر
أو استهان بنبي **تجعل كالمؤمن** أي ذلك المؤمن تصديقته
كأنه مكدباً لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك أي شهد الزنا

وغيره علامة التكذيب **والانكار** المنا في التصديق والاذعان
وتحقيق هذه المفاهيم من بيان معنى التصديق وكون حصول
بأنسان ما ينافي اطلاق اسم الكفر عليه لتخلف شرط اعتبار
تصديقه على ما ذكرت على الوجه المنقح والتحرير **الثام**
لكن ايها الطالب الطريق الى حل كثير من المشكلات
الموردة في مباحث مسألة الايمان فمن ذلك ما صرح به كثرون
من ان المعتزلة في الايمان انما يؤولون التصديق اللغوي المنطقي
وقد علمت بما قرره ان التمهين غير ذلك ومنها انه تعالى قال
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وطامد لامية يدل على ان
للايمان اللغوي كغيره ايمان الشرعي ضرورة ان الايمان الشرعي
متناقض للاشراك والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما
يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر وعلم من ذلك ايضا ان التحقيق
ان الاقرار شرط لا يشترط وان الاعمال لا تدخل لها في حقيقة
الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل **واذا عرفت** بما قررناه حقيقة
معنى لفظ **التصديق** وانه الاذعان المذكور وان حقيقة
التصديق وراه في الشرع واللغة والمنطق وانه لا فرق
بين تصديق وتصديق بالمنظر الى حقيقة التصديق اهلا
وانما يجعل الفرق بحسب المتعلق واختلافه **فاعلم ان الايمان**
المطالب به في الشرع تصديق خاص وهو التصديق بما
جاء من عند الله تعالى اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب فثبت المدعي من رعم ان العرب لا تعرف التصديق

الا

اي باللسان

الا باللسان في جميع ما علم بالضرورة من غير توقف على نظر
مجيبه صلى الله عليه وسلم به من عند الله اجمالا وما اشتتر
كونه من الدين بحيث تغلب العامة ومن ليس له اهلية الاستدلال
كالنوحيدة والبيعث ووجوب اركان من الصلاة واخوانها
وهومة الزنا والحجر ومحو ذلك فالايان لذلك على سبيل الاجمال
معتبر شرعا ولا يخط عن **درجة** وانه اي التصديق اجمالي
عن الايمان التفصيلي وهو التصديق بكل حكم من ذلك على
سبيل المعين والمراد عدم الاخطا من حيث العهدة
المذكورة قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا يشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها وبحرمة المحرم
عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته تعالى لا يكون
مومنا **الا بحسب اللغة** دون الشرع بالاختلاف حقيقة التصديق
لغة وشرعا فانما ذلك **ما خلا** اي المشرك المصدق بما ذكر
بالتوحيد وعدم تصديقه وهو اصيل في الايمان المطلوب
شرعا **والله** اي كون من شأنه ما ذكر لا يكون مومنا **الا لغة**
المشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
لانهم صدقوا بوجود الصانع وصفاته ما عدا التوحيد
الذي هو اصل الباب فالايان التصديق بما ذكر **والاقرار**
به اي ما علم مجيبه عليه السلام **باللسان** وانما قيد به لان الاعتقاد

اقرارا قلبيا كما ينبغي قولاً وعلى هذا فالإيمان بمجموع الأمور من ركنها
ركناه **الآن التصديق لا يحتمل السقوط عن المكلف أصلاً**
لأنه أي الركن الأصلي والأقرار فيه يحتمل أي السقوط لأن الركن الزايد
كما في حالة الكراه على إجماع كلمة الكفر فإنه سقط اعتبار ركنيه
الأقرار في تلك الحالة حيث وجد الأقرار بالمعنى وكفى به كشافة
على ما يقول المحققون من أن الأقرار لا يدخل له في الحقيقة إذا لا
يعقل الشيء مع انتفاء ركنه **فإن قيل** اعتراضاً على القول بأن
التصديق لا يحتمل السقوط **فإن لا يثبت التصديق** أيضاً فيحتمل
السقوط **كما في حالة التورم** وحالة الغفلة عن التصديق فانهما
مناقبان لا يفتان في الجواب **التصديق** الذي هو كيفية
قبلية **بأن في القلب** لم يزل بالتورم ولا بالغفلة **والذهول**
المؤمن أنه منافي لم **أما هو** ذهول عن حصول أي التصديق بغير
كونه حاصل في القلب وهذا يناهض على أنه قد يكون صفة العالم
بالمشي حاصل مع الذهول عن العلم بتصورها وإن العلم بالشي
لا يلزم من حصول حصول العلم به **ولو سلم** على سبيل التبريل
مناقبه التورم والغفلة للتصديق **فالشارح** جعل التصديق
المحقق وجوده في الجملة الذي لم يطرأ عليه ما يضافه من الجود
والإنكار وإن طرأ عليه العدم طرأ بالاعتبار في حكم الباقى الذي
لم يتقدم فللشارح جعل المعدوم موجوداً وخصوصاً
ههنا إذ لا بد للمكلف من الأحوال المستلزمة للذهول فحتم
غير مصدق بغيرها بخلاف الحكمة كما إذا لم يجعل الموجود معدوماً

كما في

كما في شد الزناد حال تصديقه فالشارح جعل التصديق
باقئاً مع الذهول عنه حتى كان لفظ التورم اسماً لمن آمن في
الحال وهو المتصف بالتصديق في نفس الأمر إذ ذلك أو
أمن في الزمان **الطامني** ثم طرأ على تصديقه ذهول أوليها
ولكن لم يطرأ عليه من آمن في الماضي ما هو علامة للتكذب فيحتمل
الشرع ولم يطرأ عليه نفس التكذب ولقابل أن يقول التصديق
لا يحتمل السقوط أما أن يكون بالنسبة إلى الواقع قوله ولو سلم
إلى آخره طامني في احتمال السقوط أو بالنسبة إلى اعتبار الشرع
فجاء اعتبار الأقرار فأشارت بحالة العذر ثم هذا الذي
ذكره المصنف من أن الإيمان هو التصديق والأقرار به
مذهب بعض العلماء ويروى عن إمامنا وعليه كثير من المحققين
ويروى أن كون الإيمان اسماً لهما اختياراً من الأئمة الشرعيين
وفي الإسلام البزودى وذهب جمهور المحققين من المالكية
والاشعرية إلى أنه أي الإيمان التصديق بالقلب فقط وإنما
الأقرار شرطاً لغير الأحكام في الدنيا لما أن التصديق القلب
أمر باطنى وليفية نفسية لا بد له أي ذلك الأمر من علامة
ظاهرة تدل عليه جعل اللسان على الفؤاد دليلًا من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فقد قامت به صفة الإيمان فهو مؤمن
عنه الله وفي نفس الأمر وإن لم يكن مؤمناً في الظاهر وبالنسبة
إلى أحكام الدنيا لعدم قيام الليل الذي هو الأقرار وما في حكمه
كالصلاة في الجماعة يدك على إيمانه ومن أقر بلسانه ولم يصدق

بقلبه كالمناقاة الذي يظهر للسلام ويحتمى الكفر فبالعكس
 غير مومن عند الله وان كان مومنا في احكام الدنيا لما ان
 الشوع جعل الاقرار دليل الايمان ووكلا السراير اليه
 وهذا الذي ذهب اليه جمهور المحققين وهو اختيار الشيخ
 الامام الرازي في مفسر المائتين في قوله ويرى ان
 اماننا ايضا والتقصير من الكتاب والسنة معاينة
 لذلك اي لانه المصدق فقط قال تعالى اولئك كتب في
 قلوبهم الايمان ولو كان الاقرار هو امسه لما كان القلب
 محله وقال تعالى وقلوبهم مطمئن بالايمان اي بوجوده وقال
 تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام
 اللهم ثبت قلبي على دينك اخرجهم الامام سيده صحيح من حيث
 ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكثر في دعائه
 اللهم مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك والدين ههنا الايمان
 وقال صلى الله عليه وسلم لا سامة ابن زيد حبيبي وابن حبيبه
 رضي الله عنهما حين قتل سامة في سرية كان اميرها
 من قال لا اله الا الله تحت السيف فاذا اجتمعا داسامة
 الى ان المشوك انما قالها تقية لا اسلاما فقتله فغضب
 صلى الله عليه وسلم لذلك غضبا شديدا وقال لا سامة هلا
 شقت عن قلبي اخرجهم الشيطان من حديث سامة ونزل
 قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله
 اليه فان قلت نعم الايمان كما قدرت فهو التصديق لكن

كونه

كونه بالقلب ممنوع لان اهل اللغة لا يعرفون منه اي من
 التصديق الا انه المصدق باللسان وايضا النبي واصحابه
 في زمانه وبعده كانوا يكتفون من المومن اي المطلق الذي
 صار مومنا بكلمة الشهادة والتصديق بها باللسان
 ويحكمون بالايمان ويجرون عليه احكام الايمان بمجرد ذلك
 الاقرار من غير اشتقاق عما في قلبه من التصديق قلت ايضا
 في ان المعتبر في التصديق اولاد بالذات انما هو عمل القلب
 وعمل اللسان انما يعتبر ثانيا وبالعرض لا دليل على عمل القلب
 فلو دلالة التصديق باللسان على التصديق القلبي لم يقيد
 حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى فكان ميملا
 غير مستعمل او فرضنا وضعه اي لفظ التصديق لمعنى غير
 التصديق القلبي الذي هو لا دعان بالقلب لم يحكم احد
 من اهل اللغة وانقل العرف العام والخاص بان المتلفظ
 بكلمة صدقت النبي عليه السلام في جميع ما جاء به مصدق للنبي
 عليه السلام مومن به وليس ذلك الا لعدم دلالة صدقته
 على المعنى القلبي لم يحكموا بالايمان المتلفظ به لك والحاصل
 ان هذه الصفة القلبية لها تحقق في نفسها ولها اللفظ
 يدل عليها ولا يجري احد في انه لفظ التصديق ولا تلك
 اله لانه لم يعترف المصدق اللساني ولهذا الذي قرناه
 من ان المعتبر في التصديق عمل القلب صح في الايمان عن بعض
 والمصدق باللسان كالمناقاة الذي يقولون امنا

مع انه وجد لفظ صدقت باللسان
 فاولا المطاف على دلالة
 بعد اللفظ على المعنى

يا فواهم ولم تؤمن قلوبهم قال الله تعالى ومن الناس من
يقول انا بالله ولليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى
قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
فلما ان المغفورون والمصدقون القلبي لما صح نفي الايمان عن
المناقضين ومن الاعراب المذكورين فالمصدق بقلبه ولسانه
مؤمن الحق واما المؤمن باللسان وحده دون القلب
فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة لان التصديق يكون
باللسان كما يكون بالقلب ويجوز عليه اي المؤمن باللسان
وحده احكام الايمان الشرعي ظاهر او انما النزاع في كونه
اي المقر المذكور مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى يقال
الكراميه بانه مؤمن بنا على ان الايمان فهو التصديق
باللسان وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله قطعا لان
مطبقون على تحليم هذا المؤمن في النار وان محذور مع
الكفار لانهم وان قالوا بان حقيقة الايمان هي التصديق
باللسان فان شرط كونه محيا في الاخرة عندهم مطابقة
للعقائد القلبية له ونحن نوافقهم على اجراء احكام الايمان
عليه في الدنيا فرجع الخلاف الى الطلاق لفظي والشيء صلى الله
عليه وسلم ومن بعده من الائمة كما كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة مطلقا من غير استقفا كانوا
يحكمون بكون المناقض مع تصديقه باللسان قال الله تعالى
في حق المناقضين ولا تنقل على احد منهم مائة ابد ولا تنقم
علي

197
على قبره انهم كفروا بالله ورسوله فدل ذلك على انه لا
يلتقي في الايمان فعل اللسان والالسان المناقض مؤمنا
وايضا الامجاع منعقد على ايمان من صدق بقلبه
بجميع ما علم انه من الدين بالضرورة وقصد الاقرار به
باللسان وسعد اي المصدق المذكور منه اي الاقرار مانع
من خرس ونحوه كروض اعما او اعنة او كراه على عدم الاقرار
ولو كان الايمان بهو التصديق باللسان لم يكن هذا
المصدق مؤمنا فظهر بما ذكرنا ان ليس حقيقة الايمان
بمجرد كلفتي الشهادة والاقرار بهما لتحقيق الايمان بدون
ذلك في الصلوة المذكورة ولا تنقضا الايمان عن المناقض
المقر بهما وان خالف في ذلك من لا يعتمد به كما رعت الكرامة
مما سبق تقريره ولما كان مد هب جهه هو والمحدثين ومجمل
الفقهاء ان الايمان الشرعي تصديق باللسان واقرار
باللسان وعمل بما جوارح المعبر عنها بالاركان وههنا
محمل تفصيل تاتي الاشارة اليه اشار المصنف الى ان
ذلك اي نفي كون الاعمال داخل في حقيقة الايمان بقوله
فاما الاعمال اي الطاعات من الصلاة والركعة ونحو
ذلك فهي اي الاعمال تتزايد في نفسها وتنقص كما هو ظاهر
والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص فلا ايمان اريد من ايمان
لان من قيل الموالي المشكك فلا يدخل الاعمال فيه وهذا
مقامان خلافا لبيان المقام الاول منهما ان الاعمال الصالحة

غيره اخله في حقيقة الايمان خلافا للجمهور لما مر تقريره
من حقيقة الايمان متى التصديق فقط ولا نه تدور في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
امسوا وعملوا الصالحات مع القطع بان الماصل ان العطف
يقضي المغايرة وبين المتواصفين ويعتق عدم دخول
المعطوف في المعطوف عليهم فلا يعطف الجرح على الكل لانه وان
كان غيره لكنه داخل فيه فقطف الاعمال على الايمان دليل
على انها ليست منه **وورد ايضا في القرآن الكريم جعل**
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
ومتو مو من مع القطع بان الشروط بغير الشروط **وان الشروط**
لا يدخل في الشرط ولانه خلل الاعمال المشروطة بالايمان فيه
ضرور انتفاع اشراط التي ببعضه لانه داخل فيه والشرط
خارج عنه **وورد ايضا في القرآن اثبات الايمان لمن ترك**
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
على ما مر تقريره في الزام المعتزلة مع القطع بانه ما تحقق للشي
بدون ركنه فلو كانت الاعمال من الايمان لما تحقق ايمان احدي
الطايفتين مع ترك الواجبات بواسطة الظلم والبغي ولا يخفى
ان هذه الوجوه من الاستدلال انما تقوم بحجة على من يجعل
الطاعات ركنان حقيقة الايمان ودخله في مفهومه
الشرعي بحيث نقول ان تاركها اي الطاعات لا يكون موثقا
لانه وان وجد منه التصديق والافعال لم يصف بالايمان لاختلاف
ركنه

ركنه الذي هو الطاعات كما هو رأي المعتزلة القائلين بخروج
المكلف من الايمان بالتركاب الكبيرة الملزوم لترك بعض الواجبات
وانها لا تقوم بحجة على من ذهب الى انها اي الطاعات ركن من
الايمان الكامل الذي لم يلبس بظلم نفس او مخلوق ركن في حقيقة
الايمان ومفهومه بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
وان خرج عن كمال الايمان كما هو مذهب المامر الشافعي ومذهب
اعلام الامة المحققين رحمهم الله عليهم وفلوا التحقيق وفيه الجمع
بين الدلائل الشرعية وقد سبق ذكر نكبات المعتزلة فيما
زعموه من الخروج عن الايمان بالكبيرة بناء على ان الاعمال دخلت
في حقيقة الايمان باجوبتها اي النكبات فلا حاجة الى الاعادة
المقام الثاني من المقامين الخلافيين ان حقيقة الايمان
التي هي التصديق لا تزيد ولا تنقص لما مر تقريره من انه
اي الايمان التصديق القلبي الذي بلغ حد الحرمان والاذعان
وقد افاد بذلك ان التصديق يصدق بالظن الذي لا يجرم
فيه وان المراد بالايمان التصديق الجازم وشكل هذا مما
تقدم من ان التصديق لا يختلف معناه الا بالاضافة وهذا
المصدق الذي بلغ حد الحرمان لا يتصور فيه زيادة ولا
نقصان اذ لا يكون حرمانا ليد من حرمان ولا اذعان انقص من
اذعان وفيه نظر بان حقيقة حتى ان من حصل له من المكلفين
حقيقة التصديق بالامور الدينية فسواء في ذلك المصدق
بالطاعات او لم يات بها او ارتكب المعاصي والمراد الجس

على الإطلاق من كل الطاعات والمعاني فتصدق بقا على حاله
 ما لم يطرأ ما ينافيه من التكذيب أو ما رتبته **ما تعبر فيه** أي في
 ذلك التصديق بزيادة ولا نقصان من الأعمال لا مدخل
 لها في حقيقة الجزم المذكور لا تفاوت فيه **واما الآيات**
الدالة على زيادة الإيمان كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا
 إيماناً وقوله تعالى ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم والذين آمنوا
 زادتهم إلى غير ذلك **محمولة** هذه الآيات الشريفة **على ما**
ذكره الامام ابو حنيفة رضي الله عنه من أنهم أي الصادق والاول
كانوا أمثوا في الجاهلية بما جابه عليه اللام ثم بعد ذلك إيمانهم المذكور
 يأتي فرض بعد فرض على ما ملوم معروف على التفصيل من
 وقائع الشرائع ونزول الوحي فكانوا يومئذ بكل فرض
خاص بعينه عند بلوغه إياهم على سبيل التتابع شيئاً
 ولا يخفى تحقق زيادة الإيمان بهذا المعنى مثلاً قبل نزول
 افتراض الصلاة كان الإيمان الشرعي حاصلًا ثم ازداد بالإيمان
 بالصلاة **وما صله** أي ما ذكره الامام أنه أي الإيمان **كان**
يزيد لا في نفسه بل بزيادة ما يجب الإيمان به مما تأخر نزول
 افتراضه وهذا الذي ذكر من معنى الزيادة لا يتصور في
غير عصر النبي عليه السلام إذ بالافتراض عصره انقطع الوحي وبه
 أي كون ذلك لا يتصور في غير عصره عليه السلام **نظر** ظاهره
للاطلاع على تفاصيل الفرائض تبعاً بعد شيء فبنواها تفصيلاً
 فتحصل الزيادة في إيمانهم على وجه حصولها في ذلك الزمن الشريف

والإيمان

والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً إذا التكليف بحسب الوضوح
 وواجب تفصيلاً فيما علم تفصيلاً فوجوب الإيمان يختلف
 باختلاف الأحوال **ولا يخفى أن الإيمان التفصيلي يزيد**
من الإجمالي بل لكل معنى وما ذكر سابقاً من أن الإجمالي لا يخرج
عن درجة أي التفصيلي فإما ما ملوا أي عدم الخطأ في الانضمام
في أصل الإيمان والتلخيص بحقيقة وقيل في توجيه الزيادة
 أن الثبات والروام على الإيمان زيادة عليه أي على الإيمان
 يزيد بزيادة الأركان المثالية إذ كل أدنى زمان وفي كل
 زمان من تلك الزمنية إيمان شخص مستقل بزيادة على ما سبق
 لما أنه أي الإيمان عرض لأنه ليعينه نفسه أو أفعال والعرض
 لا يبقى زمانين زمانين **لا يتخذ للمثال** أي أمثال العرض
 على ما سبق بما فيه من المباحث وما عند الشارع فيه فالباقي إنما
 هو النوع بواسطة تنابع أركانه المماثلة في الوجود وأما إلا
 فتتعدد شيئاً فشيئاً وفيه أي ما ذكر من هذه الموجبة للزيادة
نظر أنه على تقدير عدم بقا العرض لا يتم ما ذكره **أن حصول المثال**
 للشيء بعد الغد أم ذلك **الشيء لا يكون من الزيادة** في ذلك الشيء
 في شيء يعني لا يكون زيادة فيه بوجه من الوجوه وإن قال البعض
 ببي العنبر فوي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشيء في شيء وإن
 هانا وحاصل النظر أن الإيمان عرض لا يبقى الاتباع الأمثلة في
 الوجود ولا يعقل كون المثال الموجود زيادة في المثال المعهود
وقيل المراد بزيادة زيادة ثمرة أي الإيمان وأشرق بوره

شخص

الروحاني الكار اليه بقوله سبحانه فهو على نور من ربه وفي الاثر ان
علامة حصول هذا النور التجافي عن دار العرور والافاقية الى دار
الكلود واشراق **ضيايه في القلب** والمراد بذلك خلوصه
من لدورات المخالفات وظلمات الشهوات وافاق الرغبات
الغير ذلك مما يحل تحقيقه في اخر **قائه** اي الايمان **يريد اشراق**
نوره بالاعمال الصالحة والنصفية **وينقص بالمعاصي**
والايمان في اللذات ويشير الى ذلك حديث اذا استغفر
الله صقلت ومن ذهب الى ان **الاعمال من الايمان** حقيقة
فبقوله اي الايمان على هذا المذهب **الزيادة والنقصان**
ظاهري حيث يريد زيادة ما دونه وينقص بنقصانه **ولفنا**
الظهور **قبل ان نقده المسئلة** مسئلة زيادة الايمان
ونقصه **فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان** والتحقيق
خلافه كما سيظهر والحاصل ان الزيادة والنقصان ما يجب لاجل
او بلوغ الغايات شيئا فشيئا او الثبات عليه والدوام او اشراق
نوره وبقي وجه خامس اشار اليه بقوله **وقال بعض المحققين**
الكاثر من نتائج ور الزهر وكثير منهم **ان حقيقته التصديق**
نفسها لا تقبل الزيادة والنقصان فلا يكون حرما اقوي
من جزم بل التحقيق انها **تفاوت** اي حقيقة التصديق
قوة وضعفا فيكون تصديق اقوي من تصديق بناء على ان
تفاوت على ان تفاوت الجرم وانه من قبيل الملك للقطع بان
تصديق الواحد من احاد الامة ليس لتصديق النبي صلى

الله

الله عليه وسلم واي علم اليقين من عين اليقين ولهذه السنادات
قال الحكيم ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما قال الله لم اؤتمن
قال لي **ولكن ليظنني قلبي** اذ لا ريب في حقيقة تصديقه لجازم
بالاحياء قبل معاينته فالترقي من علم اليقين الى عينه لا بمعنى
قوة الجرم وزيادة الاذعان وتحقيق هذه المقامات التصديق
بان الواحد نصف الاثنين من الاوليات ليس كالتصديق بكثير
من الكليات لان الجرم من الاوليات اقوي من ذلك الجرم من
العلوم العادية كالعلم بان جبل كذا لم ينقلب هذا ليس
كالجرم في الكليات والاوليات وايضا التواتر يقيد العلم
الضروري ولا يخفى ان التصديق بمقاده دون التصديق
بما ذكر فان من الناس من قدح في اقادة التواتر العلم فلا
يكون التصديق الذي اقاده السبب المختلف فيه كالذي
اقاده السبب ولا يخفى ان التصديق بوجوده بعدد
بالمشاهدة بذلك بالتواتر وايضا التصديق بوجوده
الصانع تعالى اقوي من التصديق بكونه تعالى فاعلا
بالاختيار كيف والمقصود ناطقة بهذا المعنى **بقوله**
تحت لفر دقيق وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان
الايمان الشرعي هو المعرفة اي معرفة صفات الامور الدينية
واطبق علماءنا المارونية والاشعرية على **قائه** اي هنا
المذهب بان اهل الكتاب اليهود والنصارى كانوا يقررون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يقررون انبائهم مع القطع بغيرهم

فلو كان الايمان ملو المعرفة لم يكونوا كفارا وهم كفار
لعدم التصديق اي تصديقهم بنوفا صلى الله عليه وسلم وما
جابه مع وجود المعرفة **ولان من الكفار** غير اهل الكتاب من
كان يعرف الحق الذي جابه عليه اللام يقينا وانما كان من
يعرف الحق يتكبر باللسان ماعرفة **عنادا واستكبارا** عن
الاذعان للحق الذي عرفه **قال الله تعالى** حكاية عن فرعون
وقومه **ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا**
ولا يخفى ان التصديق يلحق بالمعرفة المذكورة **افلا يدري ان**
الفرق بين معرفة الاحكام الدينية واستيقانها وبين
التصديق بها اي الاحكام المذكورة **واعتقادها** ليصح
كون الثاني ملو التصديق والاعتقاد **دايمانا شرعا** دون
الاول الذي ملو المعرفة **ولما استيقان** حيث لا يصح كونه ايمانا
والوقت المذكور بينهما **في كلام بعض المشايخ** ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وملو مضمون
خبره وحكمه **وهو اي الربط** المذكور **امر كسبي** ثبت باختيار
المصدق وملو قد رزاه على العلم والمعرفة **ولهذا الذي**
ذكرناه من كون التصديق كسبيا **يتاب المؤمن عليه** اي
التصديق لكونه يحصل بكسبه **ويحصل** اي التصديق لذلك
راس العبادات والاصل فيها وهذا بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل اي المعرفة بلا كسب واختيار من العبد لمن وقع
بصره لا بالتقصص **عليه مربي** فحصل له اي للرأي معرفة انه

اي ذلك الجسم **جدا او حرا** او حيوانا فلا يكون المعرفة على هذا
التقدير انه لو صرف بصره باختياره كانت تلك المعرفة تصديقا
وهذا الذي ذكره في التصديق ملو ما ذكره بعض المحققين
فيه من ان التصديق ملو ان تتسبب باختيارك الصدق
الى المخبر في خبره بقلبك حتى لو وقع ذلك اي بشبهة الصدق
الى المخبر في غير اختيارك لم يكن ذلك تصديقا وان كانت
معرفة **فان شرط كون المعرفة** تصديقا حصولها بالاختيار
وهذا الذي ذكره في التصديق **مشكل لان التصديق** من
اقسام العلم اذ ملو ينقسم الى المصور والتصديق وملو اي
العلم **حكمة الكيفية النفسانية دون الافعال الاختيارية**
فيكون التصديق بالضرورة كيفية لا فعلا فلا يصح تسميته
بالامر الكسبي الذي هو الفعل الاختياري وذلك **لان اذا**
تصورنا النسبة بين الشئين المتصورين كتصورنا
نسبة القيام الى زيد بدون ثبات واثبات وملو معنى
تصور النسبة الحكيمة **وتشككنا في انها** اي تلك النسبة
المتصورة حاصلة بالاثبات او النفي فلم نوقع ولم نتوقع
بل تردنا في ذلك **ثم اقم البرهان على ثبوت** اي النسبة
المتصورة حاصلة او ثبوتها بعد ذلك التردد **فالذي**
يحصل لنا من حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان
انما هو الكيفية التي هي **الاذعان والقبول** لتلك النسبة
الشبهة او المنفية **وهو اي** الاذعان والقبول معني

التصديق والحكم والاثبات والنفي والايقاع والانتفاء
يعني ليس مبهما الا معني واحد يعبر عنه باحد هذه الالفاظ
ولا يدخل للاختيار وعدمه في حقيقة ذلك المعنى فلا فرق
بين التصديق والمعرفة المذكورة على هذا **فمحصل**
تلك الكيفية التي هي التصديق **يكون بالاختيار والواقع**
في مباشرة الاسباب التي تحصل عنها تلك الكيفية كالنوم
الى تلك الاسباب **ومر في النظر اليها** **وخود لك مما لا يد**
في حصول تلك الكيفية منه **فكيفية الاختيار** الذي قورناه
من ان يحصل تلك الكيفية تكون بالاختيار **بمع التكاليف**
شرعا بالايان اذا التكاليف انما يكون بالامر للاختيار
والكيفيات البنيوية ليست امورا اختيارية **والكيفية**
بها معناه المكلف بمباشرة اسباب حصولها فالعلماء
امورا اختيارية في خد ذاتها بخلاف الاعتقاديات فانها
انما يكون اختيارية بالنظر الى اسبابها **وكان هذا**
الذي بيناه **مما لا يكون** اي الايمان **كسببا اختياريا**
اي مراده من قال من المحققين بانه اختيارية والاقوال الايمان
كيفية او انفعال على رأي البعض وبكالتقدير فلا يكون
فعلا والامر للاختيار في خد ذاته لا بد ان يكون فعلا
فظهر ان التصديق والمعرفة لا يكون كل منهما في خد ذاته
كسبا وان كان كسبا بالمقصد الى اسبابه ومباشرة بالاختيار
ولا تفتي المعرفة اي معرفة مما لا بد منه في الايمان من الاختيار

ثم

ثم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
من المكلف بالمعنى المذكور **تصديقا شرعا** واما ان لا يان
بذلك اي يكون المعرفة المكتسبة ايمانا **لانه حينئذ**
تكون المعرفة لذلك **محصل المعنى الذي** هو الادعائات
والقبول الذي يعبر عنه بالفارسية **بكر ويد**
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك المعنى على ما سبق
حقيقة وحصوله اي المعنى للكفار المعاندين للشرع
المكفرين للبعثة **ممنوع** اذا الاستيقان يتا في العناد
والانكار واما قوله تعالى وحدها واستيقنت انفسهم
فمعناه انهم محمدا واما بالسنة استكلما او عتوا والقول
بان الجود ضد الادعائات لا يقار ولانه لا تضاد بين الايمان
والجود بحدوث الجدي التي مع تيقنه وان التصديق عبارة
عن امرين لا يقان والادعائات المعبر عنه بالتسلم فمحل نظر
ههنا وسياتي **وعلى تقدير الحصول** اي حصول هذا المعنى
للكفار **فكفرهم** لا يكون من حيث انهم لم يجدوا او انما يكون
بانكارهم باللسان واقرارهم بما ينافي التصديق عناد
واصرارهم على ذلك العناد والاستكبار وعلى ما ملو
جعل الشرع من علامات التكذيب **والانكار** يعني ان
حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان
الشرعي بل لا بد من تحقق شروط من الاقرار وعدم التلبس
بما ملو من امارات الكفر وان كان كذلك فلا منافاة بين الادعائات

القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار الادعاء
امانا شرعيا وقيام امارات التكذيب يجعل الشرع لذلك
قال تعالى فانهم لما يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله
يخمدون يعني بالسنة وقال تعالى الذين اثبتوا الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهو يعلمون الى غير ذلك من النصوص الدالة على الفرقان
ونفى الايمان وبالحكمة فالعلماء في ذلك فريقان فريق قائلون
بان الايقان قد يحصل بدون الادعاء فيجوز اتمام الجود
والايقان عند تخلف الادعاء وفريق قائلون بانه
لا يقان بدون ادعاء والبحث دقيق قابل للتحقيق
والايمان والاسلام في الشرع واحد في المهور او في الصدق
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للشرع بمعنى قبول
الحكام الشرعية والادعاء لها وذلك القبول والادعاء
هو حقيقة التضيق على ما مر في قوله **ويؤيد** اي
كونهما واحدا قوله تعالى **فاخترنا من كان فيه من المؤمنين**
فما وجد فيها غريب من المسلمين وجه الاستدلال انهما
لولا يكونا واحدا لما صح استثنائهما من الاخر اذا المعنى ما وجدنا
من كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين **وبالحكم** سوا
قلنا باحداهما مفهوم ما او في الصدق **لا يصح في لسان الشرع**
ان يحكم على احد من المكلفين بانه مؤمن وليس بمسلم او يحكم عليه
بانه مسلم **وليس مؤمن** بل كلما صدق احدهما صدق الاخر واذا

انتفى

انتفى انتفى ولا يعني بوجوبهما الايمان والاسلام سوى هذا
الترام وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا بكونهما واحدا
عدم تغايرهما بالماضي المشهور بل يعني انه لا ينفك احدهما
عن الاخر لا انهم ارادوا **المخاد** بينهما **بحسب** المفهوم يعني
ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر بل ظاهر كلامهم ان لكل
منهما مفهوما مستقلا الا ان الثابت بينهما نسبة المساواة
لما ذكر في الكفاية **من ان الايمان** منصوص بقوله **فما احصى**
به من او امره ونواحيه لا يقال الاوامر والنواهي من باب الانشاء
لانا نقول المراد ان ذلك ملزوم للاختيار بانه حكم الشرع **وظاهر كلام**
مؤلفه **موضوع والانقياد** لا لوجهين **تعالى** ففسر كل منهما بمعنى
مستقل ثم قال **وذا** اي الخضوع له تعالى **لا يتحقق** **الانقياد**
الامر والنهي الذي هو الخضوع له **والايمان** لا ينفك عن
الاسلام **حكمهما** اي في حكم الشرع او المعنى ان جميع ما ثبتت باحدهما
من الاحكام ثبتت للاخر **فلا يتغايروا** ان لما بينهما من الملازمة
وان اختلفا مفهومهما وان اثبت التغاير بينهما بالمعنى الكلامي
يقال له **اي** لمثبت التغاير على سبيل اتمام ما حكم من **امن**
ولم يسلم او **اسلم ولم يؤمن** على وجه اختصاص ذلك بالحكم
بالمؤمن دون المسلم وبالعكس حتى يثبت بدون الاخر فيتحقق
لانفكاك الذي هو مناط التغاير **فان اثبت** مدعى التغاير
لا حدهما وهو المؤمن او المسلم **حكمهما** مختصا ليس ثابتهما **لا يضر**
شرعا ظهر باثبات ذلك الحكم **بطلان** قوله من دعوى تغايرهما

حيث علم اتحاد حكمهما شرعا وان كل مومن مسلم وبالعكس
بقي ههنا بحث ملو ان الشارع فسر الخضوع اولا بمعنى قبول
الحكام الذي هو عين التصديق وهو يقتضي الاتحاد
مفهوما قال فظا مبر كلام المشايخ الى امره وهو مقتضى
تعدد المهور والظاهر انه تابع للمصنف او لا ذكر
ما هو المحقق اذ الخضوع للاكو هيبة غير التصديق
بالاحكام **فان قيل** اعترافنا على القول بانه لا ينفك
احدهما عن الآخر **قوله يقال** قالت **العرب** امنا قل لهما
تؤمنوا ولكن قولوا السلمنا صريح في تحقيق الاسلام بدون
الايان وانفكا له عنه فيمعان ان قلنا في الجواب المراد
من قولنا ان الاسلام لا ينفك عن الايمان ان الاسلام المختار
في الشرع اي بالمعنى الشرعي لا يوجد بدون الايمان الشرعي
وهو اي الاسلام في الآية الكريمة بمعنى التقيد في الظاهر
من غير انقياد الباطن بدليل قوله تعالى ولما به خل الايمان
في قلوبكم والاسلام المختار شرعا لا تقيد بالقلبي فالمقتاد
بظاهرة دون باطنه **بمعنى** التلطف بكلمة الشهادة من
من غير ان يوجه منه تصديق بالقلب في باب الايمان
بمعنى ان قول المكلف امتت باللسان دون القلب بمنزلة
التلفظ المذكور وهما واحد في الايمان فلا يكون واحد
منهما مومنا وان اسلم في الظاهر **فان قيل** اعترافنا
على القول بان الاسلام هو الخضوع القلبي **قوله صلى الله عليه**

عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول
وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصور رمضان وتحج البيت
ان استقلت اليه سبيلا اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر رضي
الله عنهما دليل على ان الاسلام هو الاعمال بالحوارج **بالتصديق**
القلبي فلا يكونا واحدا قلنا في الجواب المراد من تفسير الاسلام
به لك في الحديث بيان ان ثمرات الاسلام المختار شرعا **وعلا** **مائة**
الاله عليه على انضاف القلب به ذلك المذكور من الاعمال
الصالحة كما يقال ثمرة العلم العمل والعالم هو العامل
بعلمه **كما قال صلى الله عليه وسلم** تقوم وفقدوا عليهم من الاشياء
ان دون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم
قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقامة
الصلاة وايتاء الزكاة وان تعطوا من الغنم الخمس لغيره
الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففسر عليه
اللام الايمان بالثمرات كما فعل في حديث الاسلام ولم يفتض
لذكر التصديق القلبي فيهما **وكما قال عليه السلام** للايمان
بضع وسبعون شعبا اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
امانة المذني عن الطريق اخرجه الشيخان من حديث ابن عباس
رضي الله عنهما اي هريرة رضي الله عنه واذا وجد من العبد
التصديق بالامور الدينية **والحق** انه لك في شرعا
ان يقول انا مومن حقا وتقطع به لك لتحقيق الايمان
منه لك وانضافه به ولا ينبغي له ان يقول انا مومن انشا

الله على كل تقدير **انه ان كان** قوله ان شاء الله تعالى **الشك**
في الايمان فهو اي الشك كقولنا **محالة** فيجب ان يقال **وان**
كان ذلك للتأديب مع الله واحالة الامور في الايمان وغير
المشكك في الله تعالى طمأنينة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
اولئك في الايمان في العاقبة والمآل وحسن الخاتمة **لا للشك**
في الان والحال طمأنينة محظورة **اولئك تركت بذكر الله تعالى مع**
قطع النظر عن معنى الشوط والتبرأة بل لك عن تركيبة
المؤمن نفسه **والاعجاب بحاله من التصان بالايان**
قال اولي بالمؤمن توكيد اي ذلك القول **لما انه يوم اطلامة**
بالشك في الايمان للحال وان لم يكن مراد **اولئك الذي**
ذكروه من الوجوه قال المصنف لا ينبغي ان يقول ذلك
دون ان يقول لا يجوز لا يجوز ان يقول **طمانينة** اي قول
ان شاء الله اذا لم يكن قبل **الشك في الايمان في الحال**
بل في ايمان الموافاة او المعنى من المعاني المذكورة **فلا**
معنى لنفي الجواز شرعا كيف يقال لا يجوز وقد ذهب
اليه اي ذلك القول والعمل به كثير من السلف حتى
انه روي عن بعض الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
روي ان عبدا لله ابن مسعود كان يقول ذلك وهو
ظاهر الرواية عن الامام الشافعي رحمه الله **وليس**
القول مثل قولنا ان شاء الله لان الشاب ليس
من الافعال المكتسبة للعباد بخلاف الايمان كانه وان لم

يكن

يكن في حقه دانه مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه
كما مر تقريره **ولا ملو عما يصور البقاء عليه** اي بقا المراد على الشاب
في العاقبة والمآل بل ملو على المصروف والزوال بخلاف الايمان
المحظور اليه في العاقبة **ولا ملو مما يحصل به تركيبة النفس**
والاعجاب بخلاف الايمان الذي يمكن ان يحصل به ذلك والحاصل
ان من المشايخ من قال قول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله مثل
قول الشاب انا شاب ان شاء الله فكما انه لا موقع لقوله
ان شاء الله في الشاب فكذا في الايمان ولجواب يتحقق
الفرق بينهما وهو ظاهر **بل** قولك انا مؤمن ان شاء الله
في الشاب فكذا في الايمان ولجواب يتحقق الفرق **مثل**
قولك انا را اهد انا متيق ان شاء الله ويحذرك من الامور
المحظورة اليها في المال ويجوز التخلص عن الاعجاب وتركيبه النفس
بها **وذهب بعض المحققين من المتأخرين الى ان الحاصل للعباد**
المؤمن هو حقيقة التصديق الذي به يخرج العبد عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف حقيقة
متفاوتة **لكن على ما سبق وحصول التصديق الكامل**
المعنى في الآخرة المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم مغفرة ورزق كريم انا ملو اي ذلك الايمان **ومشئة**
الله تعالى فليس ملو الايمان المحقق لحصول اذا كان كذلك
فالايمان الموافاة المعنى في الآخرة مرجو من فضل الله تعالى فكان
لقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله بالنظر الى ذلك حسن المتأخر

اذ لا منافاة اذ ابيح ثبوت الايمان في الحال والردود في
كونه مجبيا في المال فالحاصل ان من قطع نال ايمان نظرا الى المعنى
الثابت في الحال والردود في كونه مجبيا في اللاحقة ومن لم يقطع
به نظرا الى المعنى المجبي في المال فالحال ان لفظي في التخصيص فلا
يد من التخصيص متعالة في هذه الباب يحسب على غير هذه المسألة
ويحصل لها الامان من اللبس في الايمان والكلام فيها في مقام
الاول في حقيقة وقد علمت ان المصدقين القلبي وان حقت
واحدة في الشرع واللغة والمنطق اما في اللغة والمنطق فلا
يختلف من حيث الحقيقة ولا من حيث المتعلق بل من جميع ما يجري
المصدق اللغوي بحركي فيه المصدق المنطقي وبالعكس ولا
يقابل المصدق اللغوي نسبة المصدق الى المحيز والمنطقي
اعم لا يحصل بدون اخبار محيز لا نقول المراد نسبة المصدق
الى نوع النسبة وانتزاعها سواء كان هناك محيز بالمال او بالحال
كما يقال في حد العلم صفة يتجلى بها المذكور اي ما من شأنه ان يذكر
واما المصدق الشرعي فحقيقته ان المصدق اللغوي فلما
اطلبت عليه الفحول من انه باق على مدلوله اللغوي لم يغيره
الشرع ولم يقله قال الامام المدي في الايمان في اللغة
المصدق المعدي بالبا واذا ثبت ان معنى الايمان في اللغة هو
المصدق وجب حمل ما ورد من الفاظه في الكتاب والنسبة عليه
واما المنطقي فلما حقت من المرجع اليه في ذلك على ما سبق
واذا ثبت انه لا فرق في الحقيقة ومن العلوم انه انما يعتبر
شروعا

شروعا في الايمان المصدق بامور مخصوصة علم ان مخالفة
المصدق الشرعي لطلن التصديق انما هو من حيث المتعلق
فالمصدق الشرعي احص مطلقا باعتبار المتعلق وما هو
ظاهرا ثم اذا كان الايمان هو المصدق فيختلف معناه
بحسب اختلاف المتعلقاته بمعنى امتت بالله صدقة يات
واحد منصف بما يليق به منزه عما لا يليق به وامتت بالرسول
صدقة يات من مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامتت على اليك
صدقة يات منهم عباده المكرمون المطيعون بما يرضون بكون
ولا انوثة ليسوا بالله ولا يستحقون ان يعبدوا وامتت
بكنية صدقة يات منزهة من عنده صادق فيما تضمنت من
الحكام وامتت باليوم الآخر صدقة يات كامن في محالة
المقام الثاني في ان المصدق هل يكفي فيه الجزم والتميق
ام لا يد من امر رايه على ذلك ملول اذ عان حتى يكون الجزم
بدونه تصور الا تصديقا ام لا معنى للجزم والتميق اذ عان
وان المصدق بسيط لا مركب من الجزم والماد عان وقد اضطرب
كلامهم في ذلك فمنه ما تقدم من قول الشارح وليس حقيقة
المصدق ان يقع في القلب نسبة المصدق من غير اذ عان بل
اذ عاننا لاجزه وظاهرا هذا ان هناك امرين وان المصدق
الثاني منهما وان يكون نسبة المصدق والجزم موقع النسبة
او انتزاعا تصور المصدق بها هذا بعيد جدا او القول
بقبوت الواسطة بين التصور والمصدق بعد منه

فيلزم احد امرين اما ان يكون التصديق الشرعي ملوا للذي
 فيه من الادعاء بخلافه والمقر خلافا واما انه لا معنى للحزم والتيقن
 الا الادعاء وقد صرح بخلافه حيث حوز وقوع نسبة الصدق
 في القلب بدون الادعاء والوجه انه لا معنى للحزم والايقان
 الا الادعاء قال في شرح المقاصد رتب ما قال من قال لا اساس
 والايقان ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس
 للنفس ههنا ما شر وفعل بل ادعاء وقبول وادراك
 ان النسبة واقعة وقال ايضا لكن الكلام في امكان
 الايقان بدون الادعاء وقال ايضا انا لا نفهم من نسبة
 الصدق الا المتكلم بالقلب ما ادعاه وسموله وادراكه
 لهذا المعنى ان يكون المتكلم صادقا انتهى وعلى هذا المعنى
 ومجدها بالحد بالالسنه كما بالقلوب لان الحد القلبي
 ضد الايقان القلبي ولا ايقان دون ادعاء نعم الادعاء
 قد يحصل بدون الايقان لما علمه من ان التصديق ملو
 الادعاء فان كان جازما فهو الايقان والافهو الظن
 بل قد يكون الادعاء جازما بدون الايقان كما في الاعتقاد
 التأكيدي ايمان المقلد الجازم معتبر وكذا ان كان عالما
 ظنه ان الدين حق على ما ذكر في المواقف من قوله والظاهر
 ان الظن القالب الذي لا يخطئ مع احتمال المقتضى بالمال
 حكمه اليقين قال السيد في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
 اكثر العوام من هذا القبيل والظاهر ان مراده بما ذكره الاعتقاد

لحازم

الجازم والافلا ايمان بدون الحزم وعلى هذا فلا خلاف
 بين ما في المواقف وبين قول الشارع من ان الايمان
 التصديق القلبي الذي يبلغ حد الحزم والادعاء قد
 تبين ايضا ان من التصديق المنطقي ما لا يعتد به
 كما في الظن الذي ملو ادعاء لم يبلغ حد الحزم فانه لا يلزم
 في الايمان الشرعي وان لم يكن ذلك تصديقا منطقياً
 فمتكلاً اذ لا يكون ظن وقوع النسبة تصور لخاصة ولا
 واسطة بين التصور والتصديق وتبين ايضا ان الادعاء
 اهم من الايقان لتحقيقه في الاعتقاد المقلدي والظن
 مطلق التصديق ملو الادعاء المنقسم الى المعيني وغير
 وان غير المعيني يقيم الى الجازم وغيره وانه لا يعتد به
 شرعا في الايمان الا ما كان جازما سواء كان ايقانا ام
 المقاصد الثالث الايمان الشرعي المكلف به اسم للتصديق
 المعنى صلى الله عليه وسلم فيما علم بحقيقة به بالضرورة اي فيما
 علم كونه من الدين بالضرورة بدون النظر والاستدلال فينبغي
 في العلم به الخاصة والعامة ويكتفي فيه بالتصديق على
 سبيل الاحمال واد الوعظت التقاضيل تبين الامارات
 التفصيلي حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال
 عنها مثلاً كان كافرا على الشارع وهذا ملو المشهور وعليه
 الجمهور واما ما يكون طريق العلم من الاحكام الشرعية المجتهدة
 والنظر فانه لا يتقرب في الايمان التصديق به الا اذا حصل

العلم من الاحكام الشرعية الاجتهاد والنظر فيه لا يشترط في
الايان التصديق به الا انه لا يحصل العلم به والايان ثم
يشترط لذلك التصديق في اعتباره شرعا ايمانا الاقرار
مرة مع العدة لا عند العجز حتى لو صدق ولم يمكن الاقرار
حتى مات فهو مومن عند الله ولو تمكن فلم يقع اختياره لم يكن
مومنا وكثير من الاعلام على ان الاقرار داخل في الايمان
فهو عندهم شرط لا شرط والمقابل له ذلك موافق على الحكم المذكور
وانه يقطع اعتبار الاقرار للضرورة فظاهر ان التحقيق هو
الاول ضرورة ان الشيء يفتقر بالثبوت فيه ويشترط ايضا
ان يكون حصول التصديق بالاختيار ضرورة كونه مأمورا
به على ما مر قال الشارح وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق
فقال المعتبر في الايمان هو التصديق بالاختيار ومعناه
نسيته الصدق الى المتكلم اختيارا وجه هذا العقد بتمار عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد احتوا على الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة وظهر المعجزة فوقع في القلب
صدقة ضرورة من غير ان يلزم اليه اختيارا فانه لا يقال
في اللغة انه صدقة فلا يكون ايمانا شرعيا في كلام طويل
متردد بين كون الايمان فعلا اختياريا او كيفية وقد علمت
تحقيق ذلك من التقرير السابق وظاهر هذا الكلام انه يشترط
في التصديق اللغوي الاختيار والظاهر خلافه ودعوى
انه لا يقال في اللغة انه صدقة في القول المذكور محل نظر

كيف

كيف وقد صرح سينا بعدم الفرق بين التصديق اللغوي
والمنطقي ثم يلزم في كونه اختياريا مباشرة اسبابه بقصد
حصوله ولا يثبت في ذلك كونه في نفسه كيفية ولا يستلزم
المأمورية والتكليف كونه فعلا البتة قال الشارح ولو
كان الايمان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح لانتفاء
به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف
هذه المعولة يريد ان هذا النوع من العرض لا يثبت عند
الحكما ايضا بخلاف الكيف وايضا ينبغي ان يحتمل اشتراط
الاختيار بحال الامكان والا فمن حصل له التصديق لا عن
اختيار كيف يصور ان يحصله بالاختيار وان يكون مأمورا
بتحصيل الحاصل وسياتي له ذلك مزيد بيان ثم لا يشترط ان
تكون تلك الكيفية حاصلة دائما بالفعل بل الشرع اعتبر
وجودها دائما مالم ينفذها سوا حصلت العقلة بنوم او غيره
اولا وكونه عرضا باقيا بذاته او لا معنى لبقاير لاختلاف الامثال
فقد علمت ما فيه وسيل الشارح الى بقا العرض للقطع بان ايمانا
لان هو ايمانا من قبل بعينه المقام الرابع لثبوت السلف
على ان الايمان غير المعرفة ولثبوتهم على نصير الايمان بالمعرفة
والمسئوب الى امام الحرمين والامام الرازي ان التصديق
من جنس كلام النفس غير العلم والارادة واصو بعض المتأخرين
على ان الايمان هو التسليم وأنه امرور التصديق والمعرفة
وهو فعل للنفس فاما من لم ير من المعرفة ايمانا فمقربا

فريق ظاهر ان المعرفة الضرورية لا تكفي في الايمان وانها اذا حصلت
بالاختيار كانت ايمانا وقد علمت ما في ذلك سابقا وانه لا باس به
وعلى هذه الحال كلام السلف القائلين بان الايمان معرفة وحصل
به ذلك التوفيق بين المتنافيين لكون المعرفة ايمانا والمقتضى
لها والحال ان على هذه العقلي ولكن تبقى ههنا ما تقدمه تحقيقه
من ان التصديق اذا حصل لا بالاختيار كيف لا يعد للمصنف
به مصدقا ولو لم يرد من اعتبار الاختيار في نفس التصديق ان يكون
المصدق بدون الاختيار مكلفا بان يصدق بالاختيار وان
يكون ايمان الملايكة بما انزل الله تعالى عليهم والنبيا بما اوحى اليهم والصدق
بما سمعوا من النبي عليه السلام كونه مكلفا بالاختيار كما نص عليه
الشارح وكذا ان خلق الله له علما ضروريا بحقيقة الدين قال
الشارح وهذا موضع تأمل والظاهر ان حصول الاذعان مطلقا
كاف في الايمان سواء حصلت مباشرة وذلك بالاختيار او لا واسم
الموفق وفريق ظاهر كلامهم ان المعتزلة التي لا تعتبر ايمانا
لبت هي معرفة حقيقة ما جاء به النبي عليه السلام قال في التوبة
لا يلزم من انعدام العلم التصديق فاننا انما نملك ايلة والكتب
والرسل ولا ندر فهم باعيا بهم والمعادون يعرفون ولا يصح
انتهى والخطب في ذلك ههنا عن البيان وايمان قال من جاز
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة فمعناه ما اشار
اليه الشارح انه من الصفات النفسانية سواء كان علما
اولم يكن ولم يرد ان كلام النفس مغاير لما هو حاصل في النفس
بحيث

بحيث لا يصدق بالعلم او غيره فالصدق قد يكون علما
وقد يكون تقليدا اجارا وما قد يكون ظاهرا فصدق في الحالتين
انه غير العلم واما ما ذهب اليه بعضهم من انه التسليم وانه
معنى غير التصديق فقد عرفت ان الاذعان واليقول والتسليم
والتصديق واحد عند التحقيق المقام الخامس ان الايمان
يزيد وينقص كما تقدم تحريزه وهو في الجمل على وجوه الاول
من حيث الاعمال الثاني من حيث الثمرات الثالث من حيث حصول
الحكام شيئا فشيئا الرابع من حيث التسلسل والجمال الخامس
ثبوته والروام عليه السادس من حيث كونه يكون تقليدا ثم
يكون يقينا السابع من حيث كونه يكون بدون الاختيار ويكون
به دعاء ان لم يفعل باشتراط الاختيار في التصديق الخامس
من حيث حقيقة بالثبوت والضعف على ما تقدمه حقيقة التاسع
من حيث الوصول بعد علم اليقين وهي مرتبة الطمأنينة العاشرة
من حيث الترتيب بعد عين اليقين وهذا ان الوجهان مختصان
باهل القرآن المقام السادس ان الايمان والاسلام اما حقيقة
واحدة او حقيقتان متساويتان واما اجر الاحكام على المتناقض
فمن حيث عدم علمنا بحاله لانه ثبت اسلامه الشرعي دون ايمانه
لكن يحتاج الى تحرير الفرق على بعد ترغدد المصنف فيقول
اما الايمان فقد سبق تحقيق مفهومه واما الاسلام فهو مفهومه
فهو ما اشار اليه صاحب الكفاية من انه الخضوع لله الوهية
ولا تحقق له ذلك بدون التصديق والاذعان للاحكام كما لا

تحقق للتصديق بدون ذلك المقام السابع في ضبط المذهب
فبقول المعتز في الايمان اما القلب فقط وذلك المعتز اما
تصدق او معرفة او اللسان فقط او هما دون الاعمال او
هما والاعمال جميعا او الواجبات منها فقط ثم الايمان والاعمال
اما واحد او لا وعلى هذا يخرج المذهب المذهب الاول ان الايمان
هو التصديق بالقلب فقط والقرار شرط فيه وهو التحقيق
الثاني انه التصديق والقرار الثالث انه التصديق والقرار
والاعمال جميعا الرابع انه التصديق والقرار والاعمال الواجبة
الخامس انه القرار بشرط التصديق السادس انه القرار ولا
يشترط التصديق السابع ان الايمان هو التصديق والاعمال
فهو القرار وليس احدهما شرطا للاعتبار الاخر الثامن ان الايمان
معرفة الله فقط التاسع معرفة الله ومعرفة ما جابه النبي عليه
السلام اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء ولما نقل عن
بعض المشايخ انهم يقولون ان يقال انا مومن ان شاء الله
لما بالنظر الحاصل في الحال بل بنا على ان العبرة في الايمان والكفر
والعبادة والتقافة انما هي بالخاتمة وهي الحالة التي تموت عليها
المكلف حتى ان المومن السعيد في الحقيقة من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر فعوذ بالله منه من ذلك وان كان طول عمره
عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين وقد كان دهره احولا على

الطاعة

الطاعة وعلى ما اشير اليه بقوله صلى الله عليه وسلم السعيد
من سعد في بطنه الله والشقي من شقي في بطنه الله اخره
النوار بسند صحيح من حديث ابي هريرة اشار المصنف الى ابطال
ذلك القول بقوله والسعيد قد يشقي بان يريد ان يشقي
بعد الايمان الذي كان به سعيدا فعوذ بالله من ذلك والشقي
قد يسعد بان يومن بعد الكفر الذي كان به من قبل شقيا
ثم هار سعيدا اما الايمان والتغير من احد الحالتين الى الاخر
انما يكون على السعادة والتقافة وقد سبق ان التكوين
من صفاته المقدسة والله اذا تعلق بشئ من الكائنات سمى
بما يليق به من حيث ذلك التعلق وفيه نظر ان التكوين
الذي هو الاسعاد مثيلا لموعبة عن تعلق التكوين بالزلي
وقد علم ان التعلق حادث ولا تغير على الله ولا على صفاته
مطلقا لما مر تقريره من ان القدم لا يكون محلا للمحوادث
وتغير الشئ من حال الى حال ملزوم لا تضاده والحق انه
لا خلاف في المعنى بين من يسوغ انا هو من ان شاء الله وبين
من يقول لا ينبغي ذلك ومن يقول بان السعيد لا يشقي ومن
يقول بانه قد يشقي لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى الذي يصبر به العبد مومنا في الحال
سعيدا فهو اي ذلك المعنى حاصل في الحال بحقق الحصول
ولا معنى لاحالته على المشقة ثم ذلك المعنى يجوز عليه التغير
بحدوث ما ينافيه والعياذ بالله تعالى فيشقي ذلك المومن السعيد

وان ابد بالايان والسعادة ما يترتب عليه النجاة في الآخرة
والثمرات من دخول الجنة ونحوه فهو اي هذا المعنى في مشيئة
غير معلوم لنا لا قطع منا **بحصوله** لمؤمن لان في حاله ان
ما تعلمه هو مجرد حصول الايمان واما كونه يترتب عليه النجاة
والثمرات فراجع الى علم الله وادائه **من قطع بالحصول** حصول
للايمان **اراد المعنى الاول** الحاصل في الحال فقال لا ينبغي ان يقول
ان ثلثه **ومن في من** حصول الايمان **الى الثلثة** بقوله ان ثلثه
فلم يقطع بالحصول **اراد المعنى الثاني** الذي يترتب عليه الثمرات
فلم يوارده البقي والاثبات على محل واحد فكان لخلان لفظيا
والا فلا خلاف في القطع بحصول صفة الايمان في الحال وفي ان
ايمان الموافاة غير معلوم لنا بل هو مرجو من كرم الله سبحانه ومن
كتب انه موافاة هذا المعنى فهو سعيد لا يشقى **وفي ارساله**
سبحانه **الرسول** والرسول **مع رسول** **فصول من الرسالة** بمعنى مفعول
وفي ارساله في عرف النكلمين **سفارة العبد بين الله وبين**
ذوي الالباب اي العقول وهم المكلفون **من حقيقة** من
التقليد **يزعم** الله سبحانه **ها** اي السفارة **علمهم** اي ذوي
الالباب يعني يكشف لهم بها عن وجوه مصالحهم التي ينشغل بها
اهوالهم **فيما قصرت عنه عقولهم** ولم تقب بادراكهم **من**
مصالح الدنيا والآخرة والعقول وان ادركت المصالح في الكلام
الا ان معظمها مما يخفى عليها فكأن من اللطف ارساله الرسول
ليبينها وذكر مبادئها وعنايتها لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرسول

الرسول وقد عرفت لفظ النبي والرسول في عرف العلماء في صدر
هذا الكتاب عند قوله والنوع الثاني خبر الرسول وفي شرحه للكتاب
وقد يختص اي الرسول من له شريعة وكتاب فيكون له من
النبي واختاره من ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل
على عدد الكتب فقبل يلو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يجاوز ذلك كموثع عليه السلام ففي ارساله
حكمه اي مصلحة وعافيه هدية اي محمودة **وفي هذا الذي**
ذكره المصنف **اشارة الى ان ارساله** ارساله سبحانه الرسول الى
الخلق واجب بمعنى يجوز في حقه تعالى **بمعنى الوجوب على الله**
تعالى كما هو مذهب المعتزلة **يل** بمعنى **ان قضية الحكمة** اي
لكلمة المقضية للمصالح وكونه سبحانه حكيمها **ليقتضيهما** الى ارساله
لما فيه من الحكم والمصالح التي ينشغل بها امر المحاشي والمعاد وهذا
ما قرره كثير من مشايخ ما وراء النهر وميل الشارح الى خلافة طائفة
لا معنى للوجوب بهذا المعنى لما تكرر المعزلة حيث قالوا
بان ما تقتضيه الحكمة واجب الوقوع بمنتهى التمكن كما به يحسن
ويقيم تركه قال الشارح فالحق ان البعثة لطف من الله سبحانه ورحمة
يحسن فعلها ولا يقع تركها على ما هو المذهب في سائر الاطراف
وليس ارساله بمقتضى عقلا كما زعمت السمنية والبراهمية
وفي شرح المقاصد ومنهم من قال بعدم الاحتياج اي للرسالة
كالبراهمية وفي النبوة ان السمنية والبراهمية أنكروا الرسالة
لما ان الكبر ليس من اسباب المعارف **ولا ارساله** **بممكن يتوحي**

طرقاه من الوجود والعدم بل يمكن راجح وجوده على عدمه
 لان وجوده وعدمه على السواء **ذهب** اليه بعض المتكلمين
 في النبوة منهم جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابن عباس
 القلاشي **آثار المصنف الى وقوع الرسالة** وتحقيقه **الى**
فايدته المترتبة عليه **الى طريق ثبوتها** بالحق **والى**
تعيين بعض من ثبتت رسالته بطريق القطعي **فقال** وقد ارسى
 الله تعالى رسالته من البينة **الى البينة** مبشرين اي مخبرين بما سوسر
 لاهل الايمان والطاعة **بالحكمة** والثواب **ومندرين** **والله**
 التحذير لاهل الكفر والعصيان **بالنار والعقاب** **فان**
ذلك الذي يحصل به البشارة والانداز **بما لا طريق للعقل اليه**
 اي الى معرفة الحجة وقصوره **وان كان** له طريق الى معرفة بعضه
فبانظار دقيقة تبيّن تلك الانظار **لاحد الا لواحد**
بعد واحد من ايراد العقلا ان اتفق وقوع ذلك ولا يكون
 الاعلى سبيل الاحمال ولا يحصل به نفع عام **ومبينين** عليهم اللام
 للناس ما يحتاجون اليه في المعاش من امور الدنيا وفي
 المعاد من امور الدين **فانه تعالى خلق الحجة والنار لاهل**
 الايمان والطفيان **واعدهما** اي الحجة والنار **الثواب**
والعقاب **وتفصيل** احوالهما من الحقائق التوعية
 والمقادير والدولم ونحو ذلك **وطريق الوصول الى الاول**
 وهو الثواب **وطريق** **الحق** **الاعتراف** **عن الثاني** وهو العقاب
فما يستقل به اي بمعرفة العقل **فدعت** الحاجة الى الرسالة البيان
 ذلك

ن
 وطريق

ذلك وهذا يتعلق بامور الدين **وكذا خلق الله تعالى الاجسام**
النافعة والاجسام الضارة **ولم يجعل** سبحانه للعقول
ولا للحواس الباطنة والظاهرة **لا استقلال** **لعمدتهما**
 اي الاجسام الضارة والاجسام النافعة من حيث كونهما
 كذلك وهذا فيما يتعلق بامور الدنيا **وكما جعل** سبحانه **الفناء**
 ومراده الامور التي عليها فتصير قضايا منها اي قضايا ما هي
ممكنات وجود ممكن منها وعدمه غيب عنا **لا طريق للعقل**
الى الجرم **بما حد جانيبه** المذكورين لان العقل انما يدرك
 امكانه بضرورة او نظروا اذا كان غيبا عنه فلا طريق اليه
 ادراك وجوده او عدمه **لما التقل** **ومنه** اي القضاء **بما هي**
واجبات نظرية او ممنوعات نظرية **لا يظهر** وجودها او
 امتناعها للعقل **لا بعد** نظري العقل **دائم** اي ازمته
 كثيرة **ونحت** **كامل** يحتاج في تحصيل شروطه وايضا
 الى مدد ومدد بحيث لو اشتغل الانسان به اي النظر والبحث
 لتفطل **الترصا** اي الانسان فيما لا يدمنه وربما دعت
 الضرورة الى معرفة ما ذكر **فكان** **فضل** الله سبحانه لا يطريق
 الوجوب **ارسال الرسول عليهم السلام** الى الامم **ليبين ذلك**
 الذي لا يدمنه في امور الدين والدنيا **كما قال تعالى وما ارسلناك**
الارحة للعالمين ويعلم من ذلك ان بعثة كل رسول رحمة ولكن
 بمشقة ليكوت معها بعض المصالح بعثته عليه السلام مع الرحمة
 والحاصل ان ما لا يدمنه ما يقصر العقل عن ادراكه ومعرفة

ما يدركه ولكن مشتقة بفوت معها بعض المصالح فكان الاراء
رحمة ولطف وادعى اي الانبياء بالمعجزات الناقضات
للعادات والعادة هي الامر المستمر لكم الذي يجوز العقل
تبدله فنقض العادة بتبدل حكمها المستمر بغيره غير سبب
ظاهر ويسمى ذلك مخالفا للعادة والمعجزات **مع معجزة وهي**
امر يظهر وجوده بخلاف العادة على وجه المنقصر لها
على يد مدعي النبوة من الرعا على الراجح ويكون ظهور
عند تخدي مدعي النبوة المذكورين لتثبوت **على وجه يعجز**
المفكرين عن الايمان بمقتله اي بمثل ذلك الامر وله لفظ سمي
معجزة وحقيقة لا تعجز انبثان العجز لكنه استعير لاطهارة
ثم اسند مجازا الى ما ملو سببه وهو الامر الناقض للعادة
واشتق له منه اسم فاعل ثم نقل الاسم عن الوصفية الى
الاسمية فالبا للنقل كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في
العلامة والحوارق المتغلبة بالبعثة اما معجزة او ارفاق
اي ناسيس للبعثة كالحارق المشتهر السابق عليها المشر
بها او كرامة كالحارق الصادر منه قبل زمان مظنة البعثة
ولم يشتهر ولم يشترط التخدي سمي الكرامة قالوا والطلاء المعجز
على الارهاقيات من باب التغليب وهو ظاهر الحارق
على يد المتأله دون المتنبى لقيام البرهان القاطع على كذب
المتأله واما السحر والشعوذة فذلك لبعض المحققين ان
اسبابها العادية تحفى فلا تكون ناقضة للعادة بخلاف

المعجزة

٢١٢
المعجزة التي يوبد الله بها النبي تصديقاً له وذلك التأييد
لا بد منه **لان لولا التأييد بالمعجزة لما وجب على الامة قبول**
قوله ولما بان وتميز الصادق في دعوى الرسالة وهو النبي من
الكاذب في دعواه اذ لو المتنبى **وعند ظهور المعجزة** منه على
وفق دعواه **حصل** لمن علم بذلك **الجرم بصدقة** في دعوى النبوة
وانما فيه بقوله على وفق دعواه لان من ادعى النبوة وقال اية
صدقني نطق هذا الجهاد فنطق بانه كذاب لا يثبت ذلك دعواه
ومن ثم اخذ ذلك بعضهم في تعريف المعجزة ثم حصول ذلك للجرم
انما ملو **بطريق جري العادة** المستمرة **بان الله سبحانه خلق**
في العالم بظهور المعجزة العلم والجرم بالصدق صدق مدعي
النبوة في دعواه اعقبت ظهور المعجزة والعلم به وان كان
عدم خلق العلم والجرم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ولكن
الله سبحانه اجري عادة خلق ذلك عقيب ظهورها كما اذا ادعى
من الناس **مخضرم جماعة انه رسول الله الملك الهيم ثم**
قال مدعي هذه الرسالة للملك ان كنت ان كنت انك انت
الملك **صادقا** في دعوى الرسالة منك الهيم فماذا عادتلك
في جلوسك المستمر في مكانك **وقم من مكانك ثلاث مرات**
ففعّل الملك ذلك فانه **يحصل للجماعة علم ضروري لا يتوقف**
على نظر عادي لما ان الله سبحانه اجري العادة خلق العلم
المذكور عقيب مثل ذلك **بصدقة** اي مدعي الرسالة في
مقالته وان كان الكذب في هذه الدعوى يمكن ان ينشأ

اذ لا يثبت في امكان كذبه عقلا الجرم والعلم بصدقه **فان الامكان**
الذاتي للشيء بمعنى **التحيز العقلي** اي بمعنى ان العقل يجوز
وقوع ذلك الشيء بالنظر الى انه لا يثبت في حصول العلم القطع
بعدم وقوعه والجرم بوقوع صدقه فكذب مدعي رسالته
المالك جازي في نفسه وبالنظر الى انه مع كون العلم بصدقه
قطعا صريحا ورياضا **العلمنا القطعي العادي بان جبل**
احد مثلاً بان على كونه حجراً لم ينقلب **دقيقاً مع امكانه**
اي لا انقلاب في نفسه بمعنى ان العقل يجوز انقلابه ذهناً بالنظر
الى ذاته ولا يثبت في ذلك علمنا بانه لم ينقلب ذهناً وجرماً
بذلك **فكذلك اهيئنا في المقام يحصل العلم بصدقه** اي مدعي
الرسالة بموجب **العادة** التي اجراها الله سبحانه بخلق العلم
المذكور **اي العجزة احد طرق العلم** واسبابه المفضية
اليه **كلحسب** الذي يفرق طرق العلم بالمحسوس كما اجري الله تعالى
خلق العلم بذلك المرئي عقيب تعلق الحس المرئي من غير
تأثير للحس في ذلك العلم لغير الله العادة بخلق العلم بصدق
مدعي النبوة عقيب ظهور المعجزة على يده من غير تأثير للمعجزة في ذلك
العلم وكما انه يمكن ان لا يخلق تعالى العلم بالمرئي عقيب صرف
الباصرة اليه ولا يثبت في ذلك حصول العلم القطعي به كذلك
يمكن ان لا يخلق الله العلم بصدقه **ولا يقدح في ذلك العلم**
المعطى الضروري بصدقه **امكان كون المعجزة** اي الامر النافق
للعادة **من غير الله تعالى** بان يستفاد الى المدعي خاصيته

في نفسه

في نفسه او مزاجه او لاطلاع منه على خواص بعض الاجسام فيقتضها
ذريعة الى بعض اغراضه فالمراد بكونها عن غيره تعالى ما ذكر وجوه
لا انها لا تكون تخلقه تعالى او **امكان كونه** اي المعجزة عن الله تعالى
ولكن **الفرض النضديق** اي لا لارادة تضديق مدعي النبوة
او **امكان كونه لنضديق الكاذب** في دعوى النبوة **الغير**
ذلك من الاحتمالات التي يجوزها العقل لا امكان كونه للنضديق
في بعض ما يدعيه من الاحكام دون البعض والنضديق مدعي احراز
كونه انما وقعت لا معنى لها احتمالات متلازمة عن دليل **كالا**
يقدر في العلم الضروري الحسي المستفاد من اللمس **حرارة النار**
اذ العقل يجوز ذلك بمعنى انه لو قد رعد **مدعي** اي حرارة النار
لم يلزم منه اي ذلك التقدير **محال** اذ كل ما يلزم من فرضه
محال فهو ممكن والمعنى ان امكان منافي للشي لا يثبت في العلم الضروري
بذلك الشيء الا ترى ان النضديق بان النار حارة المستفاد
من الحس لا يثبت في امكان كونه غير حارة فلا يثبت في امكان ما
ذكر في المعجزة العلم الضروري بالصدق ولا يقال لا يمكن كونه
لنضديق الكاذب لما تقدم من تقريره من انه لا يجوز ظهور المعجزة
على يد كاذب لانا نقول المراد من ذلك انه لا يقع حتماً لانه
غير ممكن في نفسه لكن ظاهر كلام الما تريد به امتناع ظهور الكاذب
على يد الكاذب واعلم انهم يريدون بالعلم العادي ما يحتمل
ما يحتمل النقيض كالعلم بكون الجبل حجراً مع تحيز العقل انقلابه
ذهناً ويريدون بالعلم العادي ايضا ما جرت العادة بان

خلقة مع سببه الظاهر من حس واحد من حس واحد او نظروا
احتمل متعلقة التقيض او لا والعادي بالمعنى الاول لاختلاف
فيه واما بالمعنى الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون
بتأثير الاسباب وحلاف العقول لانهم يقولون بالنسبة
وفي شرح الموافقات دلالة المعجزة على الصدق عادية
معقلية اذ العقلية لا يتصور فيها التفكاك الدلالة كما
في دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة
حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح في شرح
الموافقات وغيره بان معنى كونها عادية اجزا العادة بخلاف
العلم بالصدق تخفى ظهور المعجزة والعلم بآثاره يكون من
تجوز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر كما في العلم بان
الواحد نصف الاثنين اذ لا يجوز العقل ان لا يكون كذلك
بحال من القطع والجزم في كل منهما فلا يصح ما تقدم تحقيقه
في المصدق وتفاوته واول الانبياء ادم واهله محمد عليهم
الصلاة والسلام اما ثبوت نبوة ادم فبالكتاب العزيز الذي
على انه اى ادم امر الله على البناء للفعول اى امره الله ونهاه
قال الله تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة
وكلامنا رغتنا حيث شئنا ولا تقربا هذه الشجرة مع
القطع بانه لم يكن في ربه وخصوصا في حال الامر والنهي المذكور
في امر غيره فهو اى ذلك الامر والنهي بالوحي من الله اليه
لا غير الوحي ضرورة ان ذلك اما ان يكون شفاها او

بواسطة

بواسطة الملك او النبي والآخر متفق فتبين الاولان او
احدهما ولا معنى للنبوة الا ذلك **وكذا السنة** فقد اخرج
الحاكم وصححه وابن خبان في صحيحه عن ابي امامة ان رجلا قال
يا رسول الله اني ادم قال **والاجماع** سلقا وخلفا على نبوته
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض الذي لا يعتد به **يكون**
كثيرا المخالفة الكتاب والسنة والاجماع لكن الامر والنهي المتكافؤ
قبل الاجتناب وحصول النبوة انما كان بالاجتناب او بعده على
الراجح **واما نبوة** سمي المرسلين نبينا **محمد بن عبد الله**
ابن عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ذوي
اللولؤ المرفوع في بني لؤي والفرع المنيف في عبد مناف
ابن قصي محله حبر بني هاشم فمن تميم وبنو ادم وهاشم
خير قرين ومثله قريش في بني ادم **فانه صلى الله عليه وسلم**
ادعى النبوة واظهر المعجزة وكان ابتداء ذلك في قومه بمكة
على راس الاربعين **واما دعوى النبوة** فقد علم بالتواتر
ولا خلاف لاحد في ذلك **واما اظهار المعجزة** فلو جهل لعدوها
انه عليه السلام اظهر الموانع الكريمة كلام الله تعالى وتحدث به
اي الكلام البليغ من قريش وغيرهم مع كمال بلاغهم وغمارة
قصائدهم **فجزوا عن معارضة اقصر سورة** منه ولم يقدروا
على المقادسة ببيت شعورهم ما هم كما قال صاحب الكشاف
معها لهم والقائهم بايديهم الى المنكحة **على ذلك** الذي
طولبوا به من المعارضة **حتى انهم** لما عجزوا عن ذلك اصلا

وراسا خاطروا بهم كنههم في الوحي واعرضوا عن المعارضة
بالحروف والمقال الى المناقشة بالسيوف والنصال ولم
ينقل عن احد منهم مع توفد راعي المعارضة من كمال
بلاعتهم والاحكام عليهم في طلب المعارضة على سبيل الامحام
لانيان كسبي من المقال مما لا يدانيه اي الزان في فصاحة
او بلاغة فدل ذلك الامحار قطعا على انه اي القرآن من
عند الله تعالى معجزة باقية الى يوم القيامة وعلهم اي
القرآن صدق دعوى النبي عليه السلام في نبوته وجميع ما
له من علم قطعا يقينا ضروريا عاديا كما هو تقريره
يقدر فيه اي في العلم المذكور من الاحتمالات العقلية
التي سبق التنبيه عليها كما هو شأن سائر العلوم العارضة
التي اخرج الله العادة بحلق عقوب اسبابها الظاهرية
ولا يقدر في كونها علوما قطعية ثني من الاحتمالات العقلية
التي تترك ان التواتر يفيد العلم الضروري مع تجويز العقل
المقتض ومن ثمرتهم في التواتر انه لا يجوز العقل توالي
النافلين عن الكذب ان يحكم حكما جارا ما يصدقهم لانه
يحكم ما شتاع التواتر المذكور لانه امر ممكن في نفسه وتاثيرها
اي الكوهمين لما ظهر المعجزة انه نقل عنه عليه السلام من
المعجزات والامور الخارقة للعادة بطريق الشهرة
والاحاد ما يجب القطع به في الجملة لانه بلغ القدر المشترك
منه اي من المنقول اعني بالقدر المشترك الذي تواتر ظهور

المعجزة

المعجزة على الاطلاق والاحاد الواحد التواتر المفيد للعلم الفوري
بذلك وان فيها صيلا اي المعجزة مروية احاد او بعضها
بطريق الشهرة والمشهور واحد فسمى التواتر ببيان ذلك ان
رواة المعجزات بلغوا يقينا عدد التواتر وقد اتفق
الحكماء على الاخبار بظهور المعجزة الذي يدور القدر المشترك
من المعجزات انشقاق القر و تسليم الشجر وكلام الصب
والغزالة والحمل وحسن الجزع وبيع الما من بين اصابع
الشريفة وبجي الشجرة التي دعاها حجات تشق الارض
والنقا الشجرين حاجته وشاة امر معبد وتطلبيل الغاة
وتكثير الارزاد العقلية وفيضان يبر الخديبية بنهم
من كناسة ورد عن قتادة وروي المشركين يوم بدر
بلف من الحصا فانهم رموا بالبولون على شئ ونزل وما
رميت اذ رميت والاسرا ووقع الاصابع من ظهر الكعبة باذي
اشارة واحبار به باللوامين المستقيمة كقول للزبير
لنقاتلن وانت ظالم له وقوله لعمار تغللك الغيبة الباعية
واحبار به بظهور دينه على الدين كله وقوله لعلي انه يقتله
اشق الامرين وانه يحض هذه من هذه واحبار به يقتل النهر
وذوي اليدية وقوله لما يشبه تقمها كلاب الكوب واحبار
عن بني امية يروى منيره وقوله للانساضا رستلقون بعد
انزله واحبار به بمجي الفتن كقطع الليل المظلم وباقرات
امته على نيف وسبعين مرة وقوله للعباس في الاسارى فابن

الحال الذي اعطيت به امر الفضل واخباره عن ثافته لما صلت
والكتاب الذي مع الطغينة ووقته على ارسفان ورفقة
يوم الفتح واخباره بمقتلتهم وقوله لا يدرى من غريب
بالريدة وما يارك فيه من الاقوات يبقى دهر طويلا يوكله
ولا يقى الى غير ذلك مما لا يضمنه حسبان ولا يحصى ديوان
قاله المشترك من ذلك متواتر **كثافة على وجود حاتم**
الطاي فان رواه الجريانية في ذلك بلغوا حد التواتر
واتفقوا على الاخبار بالقد المشترك **وهي اى المعجزات كثيرة**
جدا **امذ كونه بطرق في لب السبر والتوازيح والتفايز**
ومحوها على التفسير وقد كان من ارباب البصائر من يؤمن
بمجرد مشاهدة طلعة الشريعة قال عبد الله بن سلام فما
متوا الا ان رايته وجهه فعملت انه ليس بكذاب **وقد تشبه ال**
ارباب البصائر على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين
اخرين احدهما ما تواتر نقله الينا من احواله قبل النبوة
وحال الدعوة في ابتدا امر النبوة وبعد تمامها من الكالات
الباهرة والفضائل والقواصل المتكاثرة على ما اشارت
اليه خديجة الكبرى كلا لا يخذلك الله ابدا الى اخره **وما تواتر**
نقله من اخلاقه العظيمة التي اخبر بها القرآن واحكامه
الحكيمة الدالة على تمام حكمه والواع معرفة واقدم حيث
يجمع الابطال ويغفر المقدام كيوم حسين حيث ولو انه نرى
الارسل الله صلى الله عليه وسلم قال فوالله ما رجعت لنا راحة

حي

حتى راينا الاسارى ملتفين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
بعض الصحابة كنا اذا اشتد الياس انقينا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكان يكون في اول الخيل اذا حصل الفرع بالمدينة وربما
عدا الى الفرع وحده فردة ورجع فرأى الناس وقالوا لئن دعا
ووثوقه بعصمة الله لم حيث ترك الحرس لما نزل واسه يعصمك من
الناس في جميع الاحوال حتى في المخاوف ومطارد وثوب
المعد او نحو ذلك **وتبائة على حاله من السكون والوقار وحسن**
الهيئة وعدم تغير البشرية **لدى الاحوال** الهايلة والخطوب
الشديدة فلا ياحظه في اية لومة لائم ولو مجتهد في اظهار
اعلام الدين وايقوا المستضعفين من المؤمنين والعباد على ان
الرسالة واعمال النبوة والصدع بالحق والاعراض عن الشر
الى غير ذلك من الاحوال السعيدة والصفات الحميدة **حيث**
لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم له حرصهم على الطعن فيه
فيه مطعون ولا شائبة مطعون ولا وجدوا الى الفتح فيه سبيلا
ولا تقوا ولا قتيلا ولا هيك تحديت هرقل مع ابي سفيان وما
اعترف به حال شدة عداوته له من اوصافه السنية واخلاقه
البهية وكفى ذلك شاهدا على نبوته فان العقل يحرم باسئاع
اجتماع هذه الامور الفاضلة والكمالات من غير الامس
عليهم السلام ويقطع بان لا يمتنع ان يجمع الله هذه الكمالات في حق
من يعلم انه يظهر عليه سحابة ثم يهبط اليه فيفترق عليه ثلاثا وعشرين
سنة بمكة والمدينة يظهر دعواه ويحكم قواعدها واحكامها

ثم يظهر دينه على سائر الاديان ويتصره على جميع اعدائه ويحيى
اثاره من الاقوال والافعال بعد موته تاحية الاديان باقية
الى يوم القيامة فلا ريب في ان من مؤثاته اتم النبي الامم
والرسول الافضل وشريعة اتم الشرايع وامن خيرات من
مستوعب وتابع وثابتهما اي وجه ارباب المصارع على الله
عليه وسلم ادعى ذلك الامر العظيم من النبوة العظمى بين
اظهر الحق قوام لا كتاب لهم ولا حكمة معهم قبل ذلك
فبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع قال
تعالى متواتر في بعث في الامم من رسول منهم يتلوا عليهم
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واتم مكارهم
للاخلاق ونهى عن ملائمتها وقال له بعض وجوه العرب لما
دعاهم الى الاسلام ما احسن ما ندعوا اليه ثم التفت الى قومه
وقال انذروا له ليا امركم بمكارم الاخلاق وينهاكم عن ملائمتها
واكمل على الله عليه وسلم كثيرا من الناس من اصحابه بالفضائل
العلمية والعملية فاستكملوا الحكمة من حيث النظر والعمل
فجازوا بالكمال والزكاة وكالات الصحابة اكثر من ان تحصى
واكثر من ان تستقصى ونور علمه الالام العالم بعد الطلوع
بالاعان والعمل المصالح واظهر الله تعالى كما وعد دينه
على الدين كله على ان هذا وحده واف بالمعطوف فعد كاشن
عليه السلام بخبره لك المشركين قبل ظهور هذا الدين ولما ديا
متلثة من الشرك وغيره منتشرة في المشارق والمغرب

واصفان

واصفان المشركين على ظهر الكعبة وللمشركين الاستيلاء حتى
انهم اخرجوه عليه السلام من مكة فلم يزل هذا الذي يعملوا
والاديان تنفل الى ان اتممت وتلاشت وخصوصا الشرك
ببلاد العرب وظهر على جميعها دين الاسلام وصار اهل
هم الناس وعلموا به هم الناس وملوك اصحاب الشوكة
والاستيلاء وامراؤه ووالا سطوة والاستغلاء وكان عليه
اللام يتلوا هذه الآية منقذوا اهل الشرك هم اهل الغفر
عدا وعددا ولا معنى للنبوة والرسالة الا ذلك الامر العظيم
الذي ادعاه وترتب عليه هذه الآثار العظيمة لتحقيقه
قطعا واما كونه اهل الانبياء وصاحب الرسالة العامة
فلانه اذا ثبت نبوته وقدر كلامه في احاديث كثيرة
وكلام المنزل عليه على انه خاتم النبيين قال تعالى ولكن رسول
الله وخاتم النبيين ودل كلامه وكلام اسم المنزل عليه على انه يبعث
الى الحسن والحسين كافة الناس قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
اليكم جميعا بل يبعوث الى الناس رسل بالبين سورة الجن وحدث
ابن تميمين رآه ابن معبود ثبت انه امر الانبياء بالربيل الخاص
وان نبوته عامة بالدليل العام والخاص لا يخص نبوته
العرب كما نزع بعض النصارى وبعض اليهود منهم الحق
من الكتب المنزلة فلم يسعهم الانتكار بعدوا الى اثباتها على
وجه التخصيص فان قلت قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه
السلام بعده عليه السلام الى الارض كما اخرج الشان وغيرهما

من طرق كيف يكون نبينا عليه اللام اخر الانبياء قلت نعم ينزل
لكنه اي عيسى عليه اللام يتابع نبينا عليه اللام فيعمل بشريعة
بشرعنا اي عيسى عليه اللام قد نخت بشريعةنا الظاهرة
عليه فاذا كان كذلك فلا يكون اليه اي عيسى من الله وحده ولا
يكون له نصب احكام لان احكامنا شرعنا باقية الي الابد
ولا معنى لكون نبينا اخر الانبياء الا انه لا يبعث بعده نبي
حتى لو احس الله كثر من المرسلين فعملوا بشريعةنا لا ينافي ذلك
كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بل يكون عيسى عليه اللام
اذا نزل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على امته **الاصح**
انه يصلي بالناس ويومئهم مرون كونه منو الخليفة والامام
ويقتدي به اي عيسى عليه اللام الامام محمد المهدي الذي بشر
بظهور النبي عليه اللام من ولد فاطمة عليه اللام ويكون اليه
الامامة قبل نزول عيسى فاذا نزل عيسى سلم اليه الامر على الامم
خلافا لما زعم ان عيسى عليه اللام يقتدي به والامامة يقتد
وجوده لان وانه مختلف من الاعداء وانه اخر الانبياء الا ان
من ولد الحسين واولهم امير المؤمنين علي كرم الله وجهه واهل بيته
محمد المهدي المنتظر ولهم في ترتيبهم اختلاف واستقر رأيهم
على ان الامامة انتهت الى جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي المرتضى ثم ابنه حسين الزكي ثم ابنه محمد المهدي فالاصح
احد اوه يعيسى عليه اللام **انه افضل** من المهدى قطعا **واما**
اي عيسى عليه اللام اولى من امامة المهدى كما هو ظاهر **وقد روي**
بيان

وقد روي بيان عدد هم اي الانبياء في بعض الاحاديث على
ما روي ان النبي عليه اللام عن عدد الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا احمر وجه ابن حبان في صحيحه من حديث
ابن ذرارة في رواية مائة الف واربعة وعشرون الفا قال
الحافظ للحلالي لم اقف عليها والاولى ان لا يقتصر فيهم
على عدد في التسمية فقه قال تعالى منهم من قصصنا عليك
وابضا لا يومين في ذكر العدد وعدد الانبياء ايدخل فيهم
من ليس بنومهم ان ذكر لهم عدد اكثر من عدد او يخرج
منهم في ذكر العدد من بنومهم ان ذكر عدد اقل من عدد
وعلى التقديرين يجوز الاخبار باسم ذلك العدد عنهم غير
مطابق فيجوز عن بعض ان خبر الواحد المروي في
عدد هم على لغة براسمالة على جميع الترابط المقتضية
لصحة المذكورة في كتب اصول الفقه في بيان اقسام السنة
لا يبعد ذلك الخبر **الظن** بمضمونه **ولا عبرة بالظن**
في باب الاعتقادات وانما يعتبر في العمليات ومعنى ذلك
ان الاعتقاد الذي لا يطالب المكلف به شرعا لا عدة بالظن
فيه بمعنى انه لا يلزم اعتقاد ما يبعد الدليل الظني والاف
كان مطالبا به فانه يجب عليه اعمال دليله بحسبه وان كان ظنيا
وفي شرح المقاصد وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اراد انه لا يحصل منه الاعتقاد الحازم
ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اراد انه لا يحصل الظن

بذلك الحكم فظاهر البطلان انتهى وفيه نظر حصول الحق بالحكم
من الدليل الظني بل قد صرحوا بأن البرهان القاطع لا ينتفع
به الكافة لمصورهم عن ادراكه وانما يقتنعون بالخطايات
كما سبق فكان مراده انه لا يلزم حصول ذلك من الدليل الظني
او انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا يلزم اعتقاد ما افاده
هذا الدليل الظني المروي لحاد **أخصوصا اذا اشتمل على**
اختلاف رواية بل ينعقد فيه الظن وكذا اذا كان القول
موجبه اي الخبر مما يقضي الى مخالفة ظاهر الكتاب كما هو مبني
ومما يظن ان الكتاب ان بعض الانبياء لم تذكر النبي عليه السلام
لان الله تعالى يقول ومنهم من لم نقصص ومن المعلوم انه صلى
الله عليه وسلم علم عدهم من اعلام اسرله وانما قال ظاهر الكتاب
يحمل ومنهم من لم نقصص عليك يذكر اسمه فلا ينافي ذلك
اعلانه بعددهم حتى المصنف الى انه لا يقتصر في تحصيلهم
على عدد معين بل انه **يحمل** العدد كما ذكر مخالفة الواقع
في نفس الامر من عدهم **ومما** اي احتمال المخالفة **عدهم**
اللام من غير الانبياء على تقدير النقص او عده غير النبي من الانبياء
على تقدير الزيادة **بما** على ان اسم العدد كما يتوارى اسم خاص
في مدلوله عام فيه والخاص **يحمل** الزيادة ولا النقصان
لان دلالة قطعية فنقولنا في الكسبية درهم دال على انه
لا يكون فيه اكثر من ذلك ولا اقل وكلهم اي الانبياء عليهم السلام
كانوا **مخبرين** بالاحكام **مبلغين** ما اراد اليهم من ربهم **عن الله**
لان

لان هذا الاخبار والابلاغ **عن النبوة** التي هي اتباع الله والرسالة
التي هي سفارة بين الله والعباد **صادقين** في اخبارهم قطعنا
للعباد **وما لا ينطلق** فابده **البعثة** والرسالة لولا يكونوا
لكذلك عليهم السلام وفي هذا الذي ذكره اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب **أخصوصا** فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامم لان العصمة عن الكذب فيها كد امتا
كونهم معصومون عن الكذب مطلقا عدا في الاجماع وامما هو
سواء عند اكثرين وهو اللابيق مناصبهم الشريفة وفي عصمتهم
عن سائر الذنوب اي بقرينتها **تفصيل** وهو اي التفصيل انهم
معصومون عن الكذب قبل الوحي وبعده بالاجماع ايضا لانه
يقتضي الثقة كالكذب وكذا معصومون عن تعد الكبار عند
الجمهور من ائمة التحقق **مخلاف** **المختوبة** ولا اعتد ادهم لقصوم
عن ادراك وجوه الدلالة من الدلالة **واما الخلاف** بين الملكن
من ان امتناع اي تعد الكبار ثابت بدليل السمع وعليه اكثر او
العقل او العقل وعليه المعتزلة مبنا على قاعدة الحسن والقبح
وجوب المصلحة واجمعوا على امتناع تعد الكذب عقلا
فيما يرجع الى التبليغ لدلالة المعجزة على ذلك **واما صدور**
الكبار **سواء** **مخبرين** **الاكثر** **ون** والمختار خلافا وفاقا للجباي
ومثل الخطا في التاويل **واما الصغار** فيجوز صدورهم **عن**
عنه **الجمهور** **خلافا** **الجباي** **واتباعه** القابيلين بامتناع صدور
العصية منهم على وجه العمد صغيرة كانت اوليرة عقلا **ويجوز**

صدور الصغائر سهوا بالاتفاق **الامايه** ل منها على الحجة والبرهان
 كبرية لغة والتطفيف في الكيل بحجة فان ذلك لا يجوز صدور
 منهم لكن المحققين من المشايخ والمعتزلة والحافظ اشتراطوا
 في الصغيرة الصادق سهوا الى ان يثبتوا اي انبياء عليهم السلام
 عنه اي فعل الصغيرة والحاصل انهم وان جاز عليهم فعل الصغيرة
 سهوا لا يتركون بل يثبتون فيثبتون **هذا** الذي ذكره من احكام
 العصمة كونه محله بعد الوحي والانضاف بالسوء واما قبله
 اي الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبرية منهم عندنا
 وذهب المعتزلة الى امتناعها عقلا اي الكبرية قبل الوحي
 كبعده لانها اي الكبرية يوجب صدورها النفقة عنهم **لأنه**
عن اتباعهم وقبول قولهم فتقوى مصلحة البعثة والمقصود من
 الرسالة **والوحي** عند المحققين منع ما يوجب حصول النفقة عنهم
 مطلقا ذنبيا كان او لا كهم الامهات والفحور اي ارتكاب الفاحشة
 والانضاف بالغلظة والفظاظ وتعاظم الحرف الدينية والبرص
 والجذام ونحو ذلك والصغائر الدالة على الخسة كما مر من الشيعة
 وهم طوائف كثيرة صدور الكبرية والصغيرة منهم مطلقا
 قبل الوحي وبعده لكنهم اي الشيعة هو ذوا علمهم اظهر
 الكفر اي التلبس بعباده تقيية خوفا للهلاك ونسب شي لان
 ابتداء الدعوة مظنة ذلك فيؤدي الى انسداد باب الابلاغ اذا
 تقرر هذا المذكور من الاحكام فما نقل عن الانبياء مما يشعرك
 او معصية في الجملة فما كان من ذلك منقول لا طريق للحاد فردد

في رواية
 في رواية
 في رواية

لأن نسبة الراوي الى الخطأ في النقل او الى نسبة المعصية الى المعصوم
 وما كان منقولاً بطريق التواتر **فمنهم** عن ظاهره وتجاوبه
 ان امكن صرفه **والا** اي وان لم يكن ذلك **فمحمول** ما نقل من ذلك
 باسم المعصية **على ترك الاول** اذا ترك الاول منهم بالنسبة الى
 مراتبهم الشريفة مما سمي ذنباً ومعصية فقد قالوا احسن
 المراتب لسيات المقربين او محمول على كونه اي ذلك المنقول
 صدر قبل البعثة او سهوا او صغيرة واستعظم منهم **وتفصيل**
ذلك البحث وتلك الاحكام المتعلقة بهذا المقام مذكور في
الكتاب المبسوط ثم حقيقة العصمة ان لا يخلق الله سبحانه
 فيهم ذنباً على استناد الانبياء كلها في وجودها الى الفاعل المختار
 واما عند الحكماء في ملكه يرفع من ارتكاب الذنب وتحصل بالتدريج
 فيكون حالاً ثم تضيق ملكه راحة في النفس وذنب البعض الى
 انها خاصة في النفس والبدن يمنعها صدور الذنب ورواية
 لو كان كذلك لما استحقوا المدح بتركه ولما كلفوا به ذلك
 واثبتوا عليه والجماع على انهم مكلفون بترك المعاصي **وافضل**
الانبياء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس فيكون خير نبي بعث للناس ولا شك في
 ان خير امة الامة الثابتة على يقينة الامم انما هي **حسبكم**
 اي هذه الامة في الدين الذي تلقوه من نبيهم وذلك الحال
 الثابت لهم **تابع لكال** فيهم الذي يتبعونه بلا ريب للجزم
 بانهم لا يكون خيراً من امة من الامم الا ونبينهم افضل من نبي

تلك الامة والاستدلال على الموضعية بقوله صلى الله عليه وسلم
انا سيد ولد آدم ولا فخر اخرجه مسلم من حديث ابن هرة
 استدلال ضعيف بالنسبة الى الفهم **لان** اي الحديث لا يدل
 على كونه عليه السلام افضل من ادم كما ملو طائر بل انما يدل
 على كونه افضل من اولاده اي ادم عليه السلام والملائكة
 عباد الله العاملين بامر الله على ما دل عليه قوله تعالى
 كما يستقيم بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون
 عن عبادته ولا يستخسرون لا يعصون الله ما امرهم
 ويفعلون ما يؤمرون ولا يوصفون بذكر **كونه** ولا **الو**
اذ لم يرد ذلك نقل نقل ولا دل عليه عقل ورماد
 العقل على انهم لا يوصفون بذلك اذ الذكوة والابوة
 انما تكون في النوع المتناسل **وما راعى** المشركون عبده **بما**
 من انهم بنات الله **محال** قطعاً باطاع العقلاء قال الله
 تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اثاثاً اشد
 خلقهم يستكبر بها ذنوبهم ويتلون **وما راعى** اي قول المشركين
افراط في شأنهم اي الملائكة وغلو في تعليمهم بتعليمهم
 اليه تعالى على هذا الوجه الشنيع **كما ان قول اليهود** فيهم
ان الواحد قال الواحد منهم اي الملائكة قد يرتكب الكفر **وبما**
 الله تعالى على ذلك **بالمع** تعريض وتقصير في حالهم وقد
 بعد عصمتهم وكذا دعوى اليهود عدو جبريل
 وغيره من الملائكة وخير الامور والوساطة وليس التعريض
 والافول

ما راعى المشركون
 عبده

والافراط فان قيل اعتراض على القول بعصمتهم اليس قد
 كفر ابليس وكان من الملائكة **يدليل** صحة استثنائهم
 في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس قلنا
 في الجواب **بل كان من الجن** فشق عن امر ربه كما قال تعالى ولم
 يكن من الملائكة لكنه اي ابليس لما كان في صفة الملائكة من
 باب العبادة ورفعة الدرجة لانه كان من اهل السما وكان
 جنياً واحداً من ذراري الجن **مغوريا** فيما بينهم اي الملائكة
 مع استثنائهم **منهم** حيث عد منهم **تخليت** كيف وقد صرح
 القرآن بانه من الجن وكونهم صنف من الملائكة بعيد وايضا
 كونه مخلوقاً من نار طاهر في جنسيته لان الملائكة مخلوقون
 من النور قال بعض المحققين الانسان جسم لطيف منفوخ
 فيه الروح والملوك جسم لطيف نوراني منفوخ فيه الروح
 والجنى جسم لطيف ناري منفوخ فيه الروح **واما** قصة **هاروت**
وما روت التي يعترف بها على عصمة الملائكة ايضا **قالا**
انما ملكان لقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل
 هاروت وماروت **لم يصدر** عنهما **كفر ولا بيرة**
 من المعاصي **وتعذبهما** على ما ملو مذكور في الاخبار **انما**
منوع على وجه المعاقبة لا المعاقبة كما تعاقب الانبياء
 على الزلة والسهو ويستعظم ذلك منهم على ما سبق
 تقريره وكانا يعطيان الناس في تعلم السحر ويقولان
 ما احببنا به عنهما **انما نحن فتنة فلا تكفر** واي يهيمان

عن الكفر ويجدر منهما **ولا كثر في تعليم البحر** ولا تعلمه
اذا لو كان تعلمه كقر الماعلة الملكان الناس **يل الكفر**
في اعتقاده اي اعتقاده حله **والعملية** اي البحر على وجه
اعتقاده تاثيره او حله او من حيث ان كتاب ما جعله الشرع
امارة الكفر وقد قالوا لا باس بتعليمه للاحتراز عنه **ونه**
تعال كبت ازلها على انبيائه وبين فيها اي الكتب امر
ونهيه وودعه وودعه وكلها كلام الله سبحانه **ومنه**
اي كلامه الارزلي واحد كما تعدد فيه وانما التعدد والتفاوت
بين الكتب المتزلة في النظم المقروء المجموع اذا اللسان
المعروف غير العبراني **وبعد الاعتبار** المتعلق بالنظم
كان **الافضل** اي افضل الكتب مع القرآن ثم التواتر والاعمال
والزبور افضل من بقية الكتب فكلامه تعالى واحد
ويتعدد بحسب النظم الدال عليه اي هذه الكتب التي بعضها
افضل من بعض **كان القرآن** الذي هو الكلام المتفني
كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل اذ لا يكون افضل
من نفسه ثم باعتبار **المرآة** المرتبة في النظم المعقولة
الى السور والايات وباعتبار **الكتابة** ايضا يجوز ان
يكون بعض السور منه افضل من بعض كما ورد في
الحديث الصحيح من تفصيل ام الكتاب وسون الاقلام
وقال صلى الله عليه وسلم لا ياتي ان يدرى اي اية من كتاب
الله معك افضل للحديث **وحقيقة التفصيل** ههنا

ان

ان قرأه اي القرآن **افضل** من قراءته غيره من كتب الله **لا اله الا**
القرآن **الفتح** لقارئه لكونه اكثرها فائدة واعظم عايدة لولات
ذكر الله فيه اكثر من ذكره تعالى من باقي الكتب ثم **الكتب** السابق انزالها
قد شئت بالعلم ان تلاوته **وكتابتها** اي التكليف بذلك والتعبد
به والافتد قال الله تعالى قل يا ايها التوراة فأتلوها ان كنتم صادقين
ونسخ به ايضا بعض احكامها العلمية اذ لا يجوز نسخ الاعتقادات
والمراجيع لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيضة **لخص** الى الهمام الى
شأنه من العلل بالانتها الى البيت المعمور وسدرة المنتهى ثم دعي
فتدلي حق اي ثابت باخبار المشهور حتى ان منكره اي المواجه يكون
مبتدع عاوانكاره وادعاء استحالته باطل لانه **ما شاء الله** على
اصول الفلاسفة من ابتداء الخلق والابتداء على السموات والارض
فالحرق والالتيام على السموات حارب بل واقع عند اهل الحق
والاجسام العلوية والسفلية **مماثلة** مركبة من الجواهر الفردة
المماثلة **يصح على كل** من الاجسام ما يصح على الارض صفة التماثل
المذكور فاذا امكن حرق الاجسام السفلية امكن حرق الاجسام
العلوية والله تعالى قادر على **الممكنات** كلها فهو قادر على حرق
السموات وقد ورد السمع به فيجيب صدق قوله اي المصنف
في البيضة **اشارة** الى الرد على من زعم ان المراج كان في المنام
اعتمادا على ما روى عن معاوية بن ابي سفيان الاموي انه
سئل عن المراج قال كان روييا **صاحبة** اخرجه ابن اسحاق
وابن جرير وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد

جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى
وما حملنا النور الذي انوارك الا فتنة للناس واحبب عن هذه
الاية واثر معاوية بان المراد بالروحانيات الروحانيات
الارادية المتنامية والمعنى في قوله ان المؤمنين ما فوق جسده
عليه السلام ليلة المعراج عن الروح بل كان جسده الشريف
مع روحه الشريف وكان المعراج بالجسد والروح جميعا فكان
قوله بالروح على من رآه في المنام وهذا ظاهر على ان يكون لفظ
الامر ما فقد للنور الذي اخرج من اسحاق ومحمد بن جبر الطبري
ما فقدت وقوله اي المصنف بخصه اشارة الى الرد على من
زعم انه اي المعراج كان بالروح فقط في النقطة ولا يخفى على ذي
بصيرة ان المعراج في المنام او بالروح دون الجسد ليس
ما هو ينكر كل الانكار قلو كان كذلك لم ينكر كل الانكار واللام
باطل لان الكفر من قوس وغيرهم انكروا امر المعراج غاية
الانكار بل وانكره كثير من المسلمين الذين اسلموا من قبل ولم
يخالطوا الاسلام بشاشة قلوبهم كل الانكار وقد اوردنا سبب
ذلك الذي اظهره صلى الله عليه وسلم من امر المعراج وقوله اي المصنف
الى ما اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في
النقطة بالروح والجسد لكنه لم يكن الا الى بيت المقدس كما
نطق به الكتاب العزيز قال تعالى سبحان الذي ارسى به
ليلة من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه
من آياته وقوله ثم الى ما شاء الله على ما اجمال اشارة الى اختلاف

اقوال

اقوال السلف في ذلك فقبل نهاية المعراج الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء صلى
الله عليه وسلم وهو توجهه عليه السلام من المسجد الحرام الى بيت
المقدس ثم الى المسجد الحرام بجسده الشريف نقطة في ليلة واحدة
قطعي ثبت بالكتاب العزيز الفاظ به صرحا لا يسع مسلما انكاره
والمعراج به صلى الله عليه وسلم من الارض الى السما ثبت بحديث
مشهور كثير الطرق والفاظ ومن السما الى الجنة او العرش
او غير ذلك ثبت بما روي احاد اثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما رآه ربه ليلة المعراج بقواده قال تعالى ما لك يا ابراهيم
راي ما تعينه وهو من ذهب المومنين عايشة من امرها ومن ذهب
ابراهيم وغيره انه راي بعيني راسه ثم الفرق بين المعراج مناما
وبالروح فقط نقطة محل نظر دقيق وكرامات الاوليا من هذه
الامة وغيرهم حق جواز او وقوعها والولي هو العارف بالله
تعالى وصفاته نصب ما يمكن ويؤمن به علمه وذوقه ومن ثم تتفاوت
درجاتهم في العرفان قال الشاعر ونحن على ساحل التقي نعرف
من بحر التوحيد بعد الامكان ونعرف من بان طريق الفناء فيه
العيان دون البرهان المواظ على الطاعات وشرط بعض
الاكابر الخروج من خلاف ما امكن المجتهد عن المعاصي لا على وجه
العصمة بل بما قصد منه المعصية سئل الجنيدي عن ذلك فقال
وكان امر الله قد رافقه ورا المعصية عن انهماك في الذنوب
الحسية والشرعية الحيوانية وفي التقييد بالانهاك اشارة

الى ان راعا لا يس ذلك من المباح في الحجة. واما اللذات العقلية
الشاغلة عن المطالب فهي كالحسية **وكرامة ظهور امر خارق**
للعادة يكون ظهوره من قبله غير مقارن ظهوره لدعوى
النبوة والخارق جنى تحت المعجزة والكرامة والاستدراج وكونه
من قبله فصل عن الاستدراج وكونه غير مقارن لدعوى النبوة
فصل عن المعجزة **فما لا يكون** من الامور الخارقة **معرفة بالايان**
والعمل الصالح يكون استدراجا لظهور الخارق على يد المتأله والخارق
الموكل لتكذيب الكاذب بسميهااته كما روي ان فيسليمه دعي لادع
ان تصير عينه العور اصبحت فصارت الصحة عورا فمضى وقد
تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخلصا لهم من المحن ويحكي
ذلك معونه فالحواق خمسة معجزة وكرامة ومعونه واستدراج
واهائه وفي البحر والاصابة بالعين خلاف للحق الوقوع فضلا
عن الامكان واحتج منكر الحجة بقوله تعالى بحيل الهمم بحرهم انها سبي
اذ الخيل لا تحقق له هو من التعبدية قالوا كانت الاصابة بالعين
في بني اسد وفسر واقوله تعالى وان بكاد الذين كفروا ليرفقتك
بابصارهم بذلك **وما يكون** من الخوارق **معرفة بالادعوى النبوة**
يكون معجزة كما مر في فرع **والدليل على حقيقة الكرامات** وقوعها
ما تواتر نقل وقوعه من كثير من الصحابة ومن بعدهم
من التابعين وغيرهم عصرا فصرا بحيث لا يمكن انكاره
اي ما تواتر لان التواتر يوجب العلم خصوصاً
تواتر الامر المشترك من ذلك فانه وان حصل نزاع في تواتر

الجزئيات

الجزئيات فلا نزاع في تواتر العدول المشتوك على ما سبق بيانه
وان كانت التماسيل على التواتر مروية لها اروي انه
كان بين يدي سليمان واني الررد اقضت فسيحت وتحمسا
بشيخها اخرجه البيهقي وابو يعقوب كلاهما في دلائل النبوة
عن قيس وحديث بيضا رجلي سوق لينة اذ تكلمت اخرجه
الشيخان من حديث ابي هريرة **وايضا الكتاب العزيز**
ناطق بظهورها اي الكرامات من مزعم عليها اللام كلما
دخل عليها ركريا المتحارب وجرعه هارز قاقا ليامريم
ان لك نفعا وعلها يعيسى عليه السلام وغير ذلك و**بظهورها**
من صاحب سليمان ابن داود عليه السلام قال تعالى قال الذي
عنده علم من الكتاب اما اتيتك به قبل ان يرثه اليك طرفك
الامة **وبعد ثبوت الوقوع** وقع الكرامة **لا حاجة بنا الى**
اثبات الجواز اي كونه ممكنة به لئلا يستقل ضرورة ان الوقوع
يستلزم الجواز استلزاما بيضا ثم **أورد المصنف كلاما يشير**
به الى بصيرة الكرامة والى تفصيل بعض حروف بيانها المستبعد
الوقوع فقال **فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي**
ومن قبله على احاسي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتبان صاحب سليمان وبنواصف ابن برخيا على الاشهر من اقوال
المفسرين المختلفين في اسمه ونسبه يعرف ببلقيس ملكة سبا
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعامة
والشراب واللباس عند الحاجة الى ذلك على وجه خرق العادة

كما في حق مريم عليها السلام فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك بهذا الهامة
وهذا مبني على الصحيح من اشتراط المذكورة في المبني والتي
على الما كما نقل عن كثير من الاولياء والطيوان في الهوا كما
نقل عن جعفر بن ابي طالب الطيار رضي الله عنه لكنه
انما سمي الطيار لاخباره عليه السلام عن طيراته في الجنة تعقب
استشهاده بموته بعد زيدا ابي سامة ثم استشهد بعد
ابن رولحة ثم اخذ الراية خالده ابن الوليد ففتح عليه وكما
نقل الطيران عن الغزاة السرحني وغيرهما من الاولياء
رضي الله عنهم وكلام الجهاد والجهاد وان دفاع المتوجهين
الهلاك وكفاية المهتم من المعداد وغير ذلك من الامنية الغنية
والخوارق العجيبة مثل رتبة عمر رضي الله عنه جيمته
بها ونذ في حرب الفرس حتى قال مخاطبا لم يبرح يشه
سارية يا سارية بالضم الجبل الجبل بالفتح كذا برأيه
من كمين العدو والذي كان وراء ذلك الجبل ملك العدو
بالامكان هناك ولقد ذكرا كرامة وسماح سارية كلامه
اي امير المؤمنين مع بعد المسافة بين المدينة ونهاوند
من بلاد فارس وهذه كرامة ثمانية وكثير خالده ابن الوليد
ابن المعيرة المخزومي سيفه اسم الله من غير نظيره وكان
قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة والقصة طويلة
اخرج ذلك ابو ابي علي الميهدي وابو النعيم في الدلائل على

السورة

السورة فكم بان النيل بارض مصر بعد توقفه بكتاب عمر رضي
التي في القصة شهيرة اخرجها ابو الشيخ ابن حبان في كتاب
العتبة بسند فيه منهم وامثال هذا المذكور من الكرامات
التي من ان تسمى قالوا وعوقب المعتزلة على عهد ذلك بانه
لم يظهر لاحد من اعلامهم كرامة معاجتها وهم في الورع والعبادة
ولما استدلل المعتزلة المنكرون للكرامة الاولى فخرج ابو
الحسين البصري طاه موافق كما ان الاستاذ ابا اسحاق موافق
على امتناعها بانه لو جاز ظهور صوارف العادات من الاولياء
ما شتبه ذلك بالمعجزة فلم يتميز النبي لظهور الخارق منه عن
غير النبي سالا لقياسه حينئذ بغيره فتبطل دلالة المعجزة
على النبوة انما المصنف الى الجواب عن استدلالهم بقوله
ويكون ذلك اي ظهور خوارف العادات من الولي الذي هو
من احاد الامة المنسوبة للنبي من الانبياء معجزة الرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحده من امته لانه اي الولي اظهر
اي تلك الكرامة انه ولي ولي يكون من اظهر ذلك ولي الله تعالى
الوان يكون محققا في ديانته بان يكون ذلك الذي تعبد به
حقا في نفسه وديانته اي الولي هو الامور اربا القلب واللسان
برسالة رسول الله الذي تعبد بسبحه مع الطاعة اي طاعة الولي
له اي لرسوله في اوامره ونواهيه اذ لا يكون الولي الا كذلك
حتى لو ادعى هذا الولي اي المفروض كونه وليا المستفاد
لنفسه وعدم المتابعة للنبي لم يكن ذلك المدعي والها ضرور

انه لا ولي بدون الطاعة ولا طاعة بدون متابعة النبي والتفويض
بشئ **ولم يظهر ذلك** الخارق كرامة على يده لانه اذا اتفق
كونه وليا اتفق ظهور الكرامة منه **والخاص ان الامر الخارق**
للعادة الموروث بالعمل الصالح **فهو بالنسبة الى النبي معجزة**
سواظهر ذلك الخارق من قبله اي النبي او من قبل احاد الامة
المشوبة اليه في حياته او بعده بل انها دالة على صدقه ولولا له لم
يظهر ذلك الخارق فلا يكون ظهوره من الولي على هذه الامور كلها
ولا موحيا للاشتباه **وهو بالنسبة الى الولي كرامة** له مخلو
اي الخارق من حيث هذه النسبة **عن دعوى نبوة من**
ظهر ذلك الخارق من قبله فيكون الخارق الواحد بالتحص
معجزة وكرامة باعتبارين **فالنبي عليه السلام لا بد له من**
علمه بكونه نبيا ضرورة انبائه عن الله لاظهار النبوة الذي
يرتب عليه المقصود من النبوة بخلاف الولي اذ يجوز ان
لا يظهر منه خارق او يظهر بدون قصده **ولا بد ايضا**
من حكمه اي النبي **قطعا بموجب المعجزات** الظاهرة على
يده ومقتضاها من الجزم بكونه نبيا وكون اقواله واجبة
القبول على الامة وطاعته مقترضة الى غير ذلك من لوازم
الرسالة ومقتضاها النبوة **بجلائ الولي** اذ يجوز ان لا يحكم
بموجب كرامته بل لا يلزم ان يعترفنا ان مقتضى ذلك
لان نعمة الولاية قاصرة عليه لا تعلق لها بالمصالح العامة
ظاهرا بخلاف النبوة **وافضل البشر بعد نبينا والاحسن**

ان يقال **بعد الانبيا** اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية
من حيث المرتبة فيلزم المحذور **لكنه** اي المصنف اراد
بقوله بعد نبينا **التبعية الزمانية** وليس بعد نبينا بهذا
المعنى **بني** فلا يكون في قوله على هذا التفصيل المصدق على
بقية الانبيا ومع ذلك **التاويل** البعدية الزمانية
لا بد من تخصيص عيسى ابن مريم عليهما السلام من ههنا
العموم لانه موجود بعد نبينا بالزمان اذ لو اراد بالبعدية
كل بشر يوجد على وجه الارض بعد وفاة نبينا **انتقض**
ذلك بعيسى عليه السلام لانه ينزل الى الارض فيوجد على
وجهها بعد نبينا ولو اراد كل بشر يولد بعد اي بعد نبينا
لم يفد هذا الكلام **التفصيل** اي تفصيل الصديق على الصحابة
اذ لم يولد احد منهم بعد ولو اراد كل بشر يولد على وجه
الارض بعد عليه السلام لم يفد **التفصيل** على التابعين الذين
لم يكونوا موجودين اذ اك وجب من بعدهم ولو اراد كل بشر
يوجد على وجه الارض في الجملة سواء كان موجودا اذ ذلك او
حدث وجوده على الارض لم يفد **التفصيل** على الصحابة والتابعين
ومن بعدهم **انتقض** ذلك بعيسى عليه السلام وايضا لا يفد هذا
الكلام **التفصيل** على غير الانبيا ممن كان قبله عليه السلام فتعين
ان يقال **افضل البشر** بعد الانبيا خليفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم **ابوبكر الصديق** عتيق ابن ابي قحافة عثمان الغنمي
يجمع معه عليه السلام في مرة ابن كعب سمى بذلك لانه **الذي**

صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم ولا مروءة
وفي المواقف بلا تردد ثم امير المؤمنين عمر بن الخطاب
العدوي يجتمع معه عليه السلام في كعب ابن لوي وسمي **الغارقي**
لانه الذي قوت الله باسلامه **بين الحق والباطل** جهرا قال
بعض اكابر الصحابة ما زالنا احرة منذ اسلم عمر وطال ما فرت
بين الحق والباطل في **القضايا والخضومات** تحقيقا لادعاء
عليه السلام بقوله اللهم ابد هذا الدين باحد العترة ثم
امير المؤمنين **عثمان بن عفان** الاموي يجتمع معه عليه السلام
في عيد منان وسمي **ذو النورين** لان النبي صلى الله عليه وسلم
زوجته ابنته رقية ولما ماتت عنده **زوجها ابنته امر**
كلمة عليهما السلام ولما مات قال عليه السلام لو كان
عندي ثلثة لزوجتكمها اخرجه الطبراني في الكبير من حديث
عصمة ابن مالك ثم امير المؤمنين وابن عم سيد المرسلين
ابو الحسن والحسين **علي ابن ابي طالب المرتضى** عليه السلام
ارتضاه اخاه لما اخا بين الصحابة وكلهم من **خواهر عباد**
الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا التفضيل في التفضيل
وجدنا مذهب السلف من الاعلام وائمة الاسلام **والظاهر**
ان لو لم يكن اي السلف لهم دليل لا معارض له على ذلك التفضيل
لما اختلفوا اي السلف بذلك الحكم وهو موافق **واما نحن فقد**
وجدنا دلائل الجائدين جانب اهل السنة المعبر عنه
بالسلف وحائب الشيعة المفضلين لامير المؤمنين

علي

علي علي الجميع متفادضة بحفي فيه وجه الترجيح ولم يحد هذه
المسئلة اي سلة تفضل بعض السلف على بعض مما يتعلق
به شيء من الاعمال التي تقع بها التكليف لشي من الاعتقاد
الذي يكون التوقف فيه محلا لشي من الراجيات المعتقد
او العملية فصارع الى التماس عن كونه في حقي ادلتها وتقليد
السلف فيها وكان السلف من الصدر الاول كانوا متوقفين
في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات كون الانسان
من اهل السنة والجماعة تفضيل الشجيرة الصديق والعارف
علي الجميع ومحبة الكتباين ذك النورين والمرضى عثمان وعلي
قال ابن مروزو وتوقف مالك في علي وعثمان **والنصفان**
انه ان اريد بالافضلية اي كون احدهما افضل من الآخر كثر
الثواب فيكون الافضل من كان الترتوبا **فالتوقف عن**
التفضيل جهة حيث لم يكن ذلك معلوما لنا وان اريد
بالافضلية لمة بعده ذوا العقول من الغضاب العلمية
والعملية فلا جهة للموقف عن الحكم يكون احدهما افضل والوجه
هو الحكم بان من كانت فضايله الترفهوا افضل ولم يصح بالمراد
لكنه لا يحفي على ذوي اجتهاد وعلافتهم يعني **لاربعة اي امامتهم**
ونبايتهم في الرسول صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين والظهار
الشايير وتنفيذ الشرايع على هذا الترتيب المذكور في التفضيل
ايضا يعني ان الخلافة على ائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ي
بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي وذلك الترتيب في الخلافة ملك

الصحابه من المهاجرين والانصار قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة بطون من الخزرج وتشاوروا في الخلافة واستقر اليهم بعد المنازعة والمنازعة طر الانصار كانوا قد عزموا على مبايعة سعد بن عبادَةَ الخزرجي فنازعهم في ذلك المهاجرون وذكرهم بقوله عليه السلام الهامة من قرشي فزجعوهم اليهم والتفقوا على خلافة **ابن ابي بكر** فقد اجتمعوا على ذلك ذلك الامر سوي على سعد بن عبادَةَ وبايعه الصديق بعد ذلك اليوم على رضى الله عنه **روى** **الاشهد** بالمحمد بعد توقف كان منه اي على رضى الله عنه ان توقفه كان من باب العتب حيث استشاروا بالبيعة دون مراجعته واعتدوا بان تأخره عن الحضور انما كان لا شغلا له مع السيدة فاطمة في امر الحصبية العظمى ولولم تكن الخلافة حقاً لاي الصديق لما اتفق عليه اي على خلافة **الصحابه** من المهاجرين والانصار ولما زعم اي الصديق على فيها كانا زعم معاوية فيها لما ادعى الى نفسه **واحتج** كره الله وجهه عليهم اي الصحابة بانه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي بعده واللوازم الثلاثة باطلة اما الاول فلموارثا فافهم على خلافة الصديق واما الثاني والثالث فلانه لو نازح لمقل بل المنقول تسليمه وموافقة واما الملازم فلانه كيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم العدو لاعلام الاقتداء ونجوم الهدى **الاتفاق على الباقل**

اذ لولم يكن الحق في ذلك للصديق لكانت خلافة باطله وعلى تركه **الحمل بالنص الوارد** في خلافة علي وكيف يتصور من على عدم المنازعة ولا احتجاج مع وجود النص المذكور والمروي عن علي انه قال لا ينبغي لكم رضىيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم الامر ديننا اقلنا رضاكم لمردنياً والحق ان قوله صلى الله عليه وسلم في مرض موته مروا اياي فليصل بالناس بكاد ان يكون نصا في الصديق ثم ان ايايكم لما ايس في مرض موته من حياته **دعا عثمان ابن عفان** واملى عليه كتاب عهد بالخلافة من بعد عمر رضى الله عنه فلما كتب عثمان ذلك حتم الصديق المضممة لذلك العهد واخرجها فامر الصديق للناس فامرهم عن امر الصديق ان يبايعوا من في الصحيفة فبايعوا شيئا فشيئا حتى مرت الصحيفة بعلي رضى الله عنه فقال ما يبايعنا من فيها وان كان عمر وبالحمل وقع الاتفاق على خلافة اي عمر رضى الله عنه وروى ان الصديق عند العهد عوتب في ذلك فقيل له ما انت قائل لربك في استخلاف عمر وقد علمت غلظة فقال اجلسوني فاجلسوه فقال اياي تخفوني اقول لربك عليهم خير اهلك ثم استشهد عمر بيده والله ابي لولوة غلام الغيرة ابن شعبة وهو يصلي بالناس العدة وترك الخلافة **ثوري بين ستة** لفرعثان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وطائفة والزيبر وسعد بن ابي وقاص على ان يختاروا احدهم للخلافة في ثلاثة ايام وولكنهم من جميعهم لذلك وقال هو لا

دعوه القوم وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وملتوا من عندهم
فأخرج ابن عوف نفسه **ثم فوج من الأمراء والخلفاء حثهم**
العبد الرحمن ابن عوف بأن جعل عثمان وطلحة امرها إلى
عبد الرحمن وجعل الزبير ومعد امرها إلى علي فجعل علي
الأمير إلى عبد الرحمن **ورضوا** أي الخمسة بحكمه أي عبد الرحمن
فاختار عند الرحمن للخلافة **عثمان وبايعه** بها في المسجد
مخض من الصحابة فبايعوه أي عثمان **وانقادوا** وأمره
وصلوا به **المجمع والأعياد فكان** ذلك إجماعا منهم
على خلافة روي أن عبد الرحمن خلا ليعلي فقال له عليك عهد
الله وميثاقه لئن وليت لك لنتقن بكتاب الله وسنة رسوله
وسنة النبيين فقال له عمل بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد
رأيي وخلا بعثمان وقال له مثل ذلك فأجاب أبي حمزة فقال
أرفع يدك يا عثمان وبايعه **ثم استشهد** عثمان يوم الدار
في الفتنة العظمى **وترك الأمر في الخلافة** محملا فاجتمع كبار
المهاجرين والأنصار على علي والخمسة قبول خلافة
فقبل وبايعوه **لما كان أفضل أهل عصره** علما وعلا
وقد ما في الإسلام وسجا وشجاعة وغير ذلك وكان **أولاهم**
أي أهل عصره بالخلافة **وأما ما وقع من المخالفات** له المخاربات
المرتبعة على تلك المخالفات في الجبل وصفين فإن ذلك لم يكن
عن نزاع في خلافة وكونه أول النابها **بل** إنما كان ذلك من المخالفين
عن خطاي **الاجتهاد** فيما يتعلق بأمر الأخذ بشرا عثمان ومطالبة

ابن

أمر المؤمنين بأن يقتل قائله أو يسلمهم ثم يدخل الكل في
طاعة وفي الفتنة طوله **وما وقع من الاختلاف بين الشيعة**
وأهل السنة في هذه المسئلة مسألة الإمامة وأدعا كل
فريق من الفريقين المذكورين **النص في باب الإمامة**
فأهل السنة النص على إمامة الصديق بعده عليه السلام
والشيعة النص على إمامة المرتضى **وما وقع من إيراد المسئلة**
فيما يتعلق بذلك وإيراد المجوب عنها **من الجانبين** جانب
السنة وجانب الشيعة **فما لور ذلك في كتب الفقه المجلدات**
وقد وفي الشارح بذلك في شرح المقاصد وهذه **الخلافة**
الكاملة **ثلاثون سنة** أولها خلافة الصديق وأمرها
خلافة الحسن ابن علي **ثم بعدها** أي المدة المذكورة فالولاية
ملك وأماره مشبوبة بالتوسع في الملائد والجور والتماظم
وحو ذلك على ما لا يخفى تفصيله إلا ما كان من خلافة عمر ابن
عبد العزيز ونحوها **بقوله عليه السلام الخلافة من بعدك**
ثلاثون سنة ثم تصير ملكا **عصوا** أخرجه أبو داود
والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم من حديث سفيان **وقد**
استشهد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه **على رأس ثلاثين**
سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم روي أن المدة
تمت بتسليم الحسن الأمر إلى معاوية **فما ويدر من بعده ومن**
بعده من الولاية لا يكون خلفا بالخلافة الكاملة **بل** يكون
ملوكا وأمرائين تسون في الولاية ويعصون عليها بالنواجة

وهذا أي كونهم لا يكون خلفا مشكلا **لان اهل الحل والعقد**
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية
واولهم عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس و
متفقين على خلافة **المروانية** **عمر بن عبد العزيز** ابن
مروان ابن الحكم ابن ابى الساهى ابن امية ابن عبد شمس ابن
عبد مناف ولى الخلافة بعد عمه سليمان ابن عبد العزيز الملك
بعهد منه **ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي**
ليسوا هاتى من الخالفة مخالفة القوانين الشرعية ولا
عن المتابعة متابعه عليه السلام يكون مدتها **لا تسنة**
متوالية وبعدها أي التلاقي **قد تكون** الولاية خلافة
كاملة ثم **لإجماع على ان نصب الامام** وهو الولاية العامة
في الامور الدينية والدنيوية على سبيل النيابة عنه صلى الله
عليه وسلم **واجب** لانه لا انتظام بدونه **وانما التلاقي في انه** أي نصب
الامام **يجب على الله تعالى** واليه ذهب الشيعة **او يجب على الخلق**
واذا قلنا بوجوبه على الخلق فذلك اما ان يكون **بدليل** **العلم**
ومنه ذهب اهل السنة وجهور المعتزلة **او بدليل عقل** ومنه
مذهب الحافظ والمعتزلي واليحيى البصري وغيرهم من المعتزلة
والذهب ما عليه الاشعرية والماتريدية **انه** أي نصب الامام
واجب على الخلق **معها** فيجب **لفعله** صلى الله عليه وسلم **من مات**
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية أخرجه مسلم من حديث
ابن عمر بلفظ من مات بغير امام وجهه للاستدلال انه لو لم يجب نصبه

لم يجب

لم يجب معرفته واللازم باطل لان الحديث ظاهر في وجوب معرفة
واما الملازمة فقلان ما لا يتم الواجب الا وهو واجب **لان الامة**
قد جعلوا اهل المهابة وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى
انهم قدموه أي نصب الامام على التجهيز والدفن وكذا فعلوا بعد
وفاة كل امام في كل عصر ولان كثيرا من الواصيات الشرعية تتوقف
عليه أي نصب الامام كما اشار اليه المصنف فيقول والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
نفورهم ما يجد للاهتزاز من اعداء وتجهيز جيوشهم لغزو الكفار
والكوارج ولخذ صدقاتهم والكوارج والحزيرة والغنائم ونحو ذلك
وقهر المغلبة من البغاة وغيرهم **والتلصص** وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وهذه تدخل في تنفيذ الاحكام **وقيل** **النسب** **دات** **القاعدة**
على الحقوق حقوق الله بدون الدعوى وحقوق العباد بها
وترويح الصغار والصغار الدين **او ليا لهم** من العصا
وغيرهم **وقسمة الغنائم** بين الغانمين بعد الاصرار والافرار
ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة ولا يتقل
بالقيام بها احد بدون الامام فان قيل اعترضوا على القول
بوجوب نصب الامام له الولاية العامة لم لا يجوز **التفقا**
في الولاية **بدي** **سولة** ومنفعة في كل ناحية على عدة يحصل
به انتظام امور تلك الناحية كما في ملوك الطوائف ومن
لا يجب على الامة **نصب** انسان واحد تكون له الرئاسة

العامّة والولاية على جميع الامة على الافراد قلنا انما لا يجوز
الانكفاء بذلك **لانه يودي الى مخاضات ومنازعات** بين
ارباب الشوكه المذكورين **مقتضية** تلك المنازعات
الى اختلال امر الدين والدين باشارة قوله تعالى لو كانت
فيهما الهة الا الله لفسدتا **كما تراه في زماننا هذا** من
المفساد والحروب بواسطة تحالف الملوك وتقلب بعضهم
على بعض **فان قيل فليكن في الولاية نبي شوكه** له الرئاسة
العامّة بانفراده **اما ما كان** لوجود الشروط الشرعية
فيه او غير امام لتخلف بعض الشروط **فان انتظام**
الامر الذي الى وجوب نصب الامام يحصل به **لك الانكفاء**
كما في عهد الامير ولا اله الا من يستعمل بعدهم بالولاية ويعمل
عند موته لاحد من بعدهم بولاية السلطنة قلنا نعم يحصل
بالانكفاء به **بعض النظام في امر الدنيا** لكن **يخجل بالانكفاء**
به **امر الدين** وهو اي انتظام امر الدين **المقصود** من
نصب الامام **والعهد العظمي** في باب الامامة ولا يخفى
ان الرئاسة العامة اذ جعلت اختيار المرئوس له
ولا علم ولا عدالة **يخجل** بذلك ما ذكرنا **فان قيل فعلى ما ذكر**
من مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد
انقضاء زمان الخلفاء الراشدين خاليا عن الامامة
المذكورة في قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
فمضى الله كلمه بترك الواجب وتكون ميتة ميتة

جاهلية

جاهلية حيث كانت عن غير امام كما مات اهل الجاهلية قلنا
في الجواب قد سبق ان المراد ان المدة المذكورة انما هي مدة الخلافة
الكاملة ولو سلم ان المراد مطلق الخلافة فلا نسلم ان الخلافة
هي الامامة فلعلم **دور الخلافة** تنقضي بانقضاء الثلاثين دون
انقضاء دور الامامة فانه يستمر ويكون من لم الرئاسة العامة
اباما وان لم يكن خليفة وهذا **بنا على ان الامام اعم** من الخليفة
فيوجد به وانه **لكن بعد الاصطلاح** وهو كون الامام اعم مما
لم يحده للمقوم اي المتكلمين بل وجدنا من الشيعة من
يعكس ذلك ويذهب ان الخليفة اعم من الامام وهذا الزعم
يقولون بخلافة الائمة الثلاثة الصديق والعارف وذي
النورين دون امامتهم ويقولون بخلافة المرتضى وامامة
واما بعد انقضاء زمان الخلفاء العباسية **فالامر** من حيث
عدم الامام **مشكل** ان من مات جيتت مات ميتة جاهلية
عن غير امام والتحقيق انه لا اشكال اما اول فلان هذا
الحديث انما هو للحث على طاعة الامام والالتفات له واما
ثانيا فلان صاحب الشوكه اذا استولى وجبت طاعته وصار
امام حاكما حاله لا صطوار ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا بحيث لا يتعدى على الرعية لبقائه ليرجع اليه في الامور
فيقوم بالمصالح العامة والخاصة **لحصول** بظهوره واقباله
ما يملو الغرض من نصب الامام والقول بوجوبه لا ان يكون
مختفيا عن اعين الناس خوفا من اعداؤه والظلمة

من الاستتلا ولا يستظر اى يتنظر الناس اى خروج اى الامام عند
صلاح الزمان واعتكالمه وانقطاع مواد الشر والفساد باستتلا
الاهل وانكار رشوكهم اوجوعهم الى الحق واخلال نظام اهل
الظلم والعناد من ارباب الشوك والاستتلا كما رعت الشيعة
خصوصا الامامية القائلين بالائمة الاثني عشر منهم اى الشيعة
فان الامامية زعموا ان الامام الحق بعد رسول الله على ثم ابنه
الحسن ثم لقوه الحسين ثم ابنه على بن العباس ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي وتقلب الجواد ايضا ثم ابنه
على التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القاسم المنتظر
المهدي المذكور في الحديث وقد اختلف اى المهدي خوفا على نفسه
من اعدائه وسيظهر فعلا الله يافسطا وعدلا كما ملئت حونا
وظلما ولا امتناع في طول عمرة وامتداد ايامه لا عقلا ولا
عادة لعبي والكفر عليهما اللام وغيرهما كما بينت في
يونس على ما قالوا وانت خير بان اخفا الامام وعلمه
اى الامام سواي عدم حصول الاعراض المطلوبة من وجود
الامام لانه اذا لم يكن ظاهرا لم يمكن من الامور التي لا يمكن
يجب نصبه فلا وجه لكونه اماما حال الاختفاء كما لا يكون اماما
حال عدمه وان خوفه اى الامام من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بالكلية بحيث لا يوجد منه اى الامام الا الرم في الذكر بل غاية
الامر في ذلك ان يوجب الخوف المذكور اخفا دعوى الامامة
فقط

عنه
الامام

فقط فيكون الامام يزعمهم ظاهرا ابدا لا تخفيا له دعوى امامته
كما في حق ابايه من علي بن العباسين الى المهدي المدعى وجوه
الان الذين كانوا اظهروا على الناس ولا يدعون الامامة
فلو كان موجودا كما زعموا لكان حاله في ذلك كحال ابايه رضي
الله عنهم فان خوف الماعد انما يوجب اخفا دعوى الامامة
ان كانت ثم لهذا الزام لهم بحسب اعتقادهم بل منهم يرون امامته
هولا السادة بالخص من غير احتياج في ذلك الى عقد او عهد
ولا يقال ظهور ابايه انما كان لان اعمارهم كانت كاعمار الناس
واما المهدي لطول بقائه خارق للعادة لا كالبشرية فربما
استدل الظلمة بذلك على انه الامام فكان خوفه من ذلك سبب
اختفائه فانقول هذا اول المسئلة وايضا فربما كان
ذلك الخارق موجبا لقبول قول وايضا عند فساد الزمان
واختلاف الاراء واستتلا الظلمة واستسارهم بالبغي
وبغيره احتياج الناس للرعايا الى الامام اشدهم من احتياجهم
اليه عند صلاح الزمان والنجاة ذم اى الناس له اى للامام
اذ ذاك سهل واقرب من التقياء وهو له حال اعتدال الزمان
فلا ينبغي اخفائه عند فساد الزمان ويكون الامام من
قريش لصغير قرش داية في الجردات باس وسدة
وهو واحد وجوه تسميتهم به لك وهم بنو المضر ابن كنانة
ولا يجوز ان يكون من غيرهم اى قریش ولا يختص هذا
الشرط بيني هاشم كعلي ابن ابي طالب ابن عبد المطلب ابن هاشم

واولا على بعده كما ذكر بعده يعني بشرط ان يكون الامام قرشي
لقول عليه السلام الامامة من قرشي احسنه الامام احمد بن حنبل
ابن برة والمبيته في سنده من حديث انس وهذا الحديث وان
كان خبر الواحد لا يثبت بحاله هذه الشروط لكنه اي هذا
الحديث لما رواه ابو بكر روى عنه في سفينة بني باعده
محتاجه اي الحديث على انصاره حتى لو ادوا ان يبايعوا
بالامامة سعد بن عباد لم يفكره احد من الصحابة بل عمل
الانصار بموجبه ورجعوا عن بيعة سعد وازدحموا مع المهاجرين
على بيعة الصديق فصار الحديث بذلك مجمعا عليه متنا
ودلالة فصيح المتكلم به في ذلك الماشترط لم يحتاج فيه
اي الحديث الاخر ارج فيما بعده حيث بايع اولهم عبد الله
ابن وهب الراسي واستمر على بيعة واحد بعد واحد من غير
قريش قال شاعرهم وما منا امير المؤمنين شبيب **وبعض المقرلة**
نظر الى ان الناس لا يدخل لها في الفرض من نصب الامام ووضعه
ظاهر يعني **لا يشترط ان يكون الامام هاشميا او علويا**
خلاف الشيعة فمنهم من اشترط كونه هاشميا مطلقا ومنهم
من اشترط بعد على ان يكون علويا فلا يشترط ان يكون
هاشميا **ما ثبت بالدليل** الذي لا شبهة فيه من خلافة اي
بكر وولويهم **عمر وعلو عروى وعثمان** وولواه في مع انهم
اي الخلفاء الثلاثة لم يكونوا من بني هاشم ابن عبد مناف وان
كانوا من قريش لان قريشا بطون كثيرة فان قرشا اسم
مولاد

مولاد النضر بن كنانة على الصحيح وهاشم بن عبد المطلب
جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ابن كلاب ابن مرة ابن كعب ابن
لؤي ابن غالب ابن فهر ابن مالك ابن النضر ابن كنانة ابن خزيمة
ابن مدركة ابن الياس ابن مضر ابن نزار ابن معد ابن عدنان
وكثر اختلاف النسابه فيما بعد عدنان الى اسماعيل عليه السلام
فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس ابا الخلفاء
وابا طالب ابا امير المؤمنين علي بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنا
عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف وابو بكر قرشي يسمي لاهاشمي
مانه ابن ابي قحافة ابن عثمان ابن عامر ابن عمرو ابن تيم ابن مسرة
ابن كعب ابن لؤي مجتمع معه عليه السلام في مرة وكذا عمر قرشي
عمدوي لاهاشمي مانه ابن الخطاب ابن نوفل ابن عبد المطلب ابن
ربيع ابن عبد الله ابن قريط ابن عدي ابن كعب ابن لؤي مجتمع
معه عليه السلام في كعب وكذا عثمان قرشي اموي لاهاشمي مانه
ابن عفان ابن ابي العاص ابن امية ابن عبد شمس ابن عبد
مناف ابن قصي مجتمع معه عليه السلام في عبد مناف ولا يشترط في
الامامة ان يكون الامام معصوما لما مر في الدليل القاطع
على امامه اي بكر روى عنه مع عدم القطع بعصمة وان كانت
له ملكة دينية تمنع صدور المعصية وايضا الماشترط ان
ان عدم الماشترط اي اشتراط عصمة الامام ولو المحتاج الى
الدليل القطعي واما في عدم الماشترط كما قلنا في عدم

دليل الاشتراط لما ان عدم الاشتراط ملو لاصل فلا يحتاج الي
الدليل وان كما قد اقمنا الدليل على عدم الاشتراط **اصح المخالف**
من الشيعة على اشتراط العصمة **يقول تعالى** **ما ياتكم به**
الظالمين وغير المعصوم ظالم ولا ياتكم به **عبد الله** **ويعبد الله**
الدليل فغير المعصوم ظالم وكل ظالم ما ياتكم به **عبد الله** **فغير**
المعصوم ما ياتكم به **عبد الله** **ولجواب** عن ذلك **للعن** اي منع
الصغرى **فان الظالم من ارتكب معصية مستقطبة للعدالة**
مع عدم التوبة منها **والاصلاح** اصلاح الحال بالاستقامة
لا من جار عليه المعصية او ارتكب الكبيرة مطلقا **فغير المعصوم**
ما يلزم ان يكون ظالما لجوار ان لا يقع منه فسق او يصدر منه
فيستوب ويعود الى المصلح فلا يكون ظالما **وحقيقة العصمة**
ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقائه **قدرة** على التائب **الذنب**
واختياره الذي يمكن تغلغه بالذنب لكن القدرة انما تكون
مع العقل فان كان المراد بها ههنا صحة المالات والاسباب
فلا يها في ذلك كون العصمة خاصة في النفس على ما ياتي **وهي**
الذي فسرته العصمة **معنى قولهم** في تفسيرها **في لطف من الله**
تعالى للعبد **محملة على فعل الخير وبره** **عن الشرع** **بقا**
لاختياره **وخصه** **للاقتلا** اي التكليف بالكف عن الذنب
لما معنى للتكليف المذكور مع عدم القدرة والاختيار **وهذا**
الذي ذكره **بقا القدرة والاختيار** **وقال الله** **ابو منصور**
الما تريدي **رحم الله عليه** **العصمة** **لا تزيل المحنة** اي لا يبتلا فلا
تحتاج

فتا في القدرة على الذنب والتميز من اختياره **وهذا الذي**
حقيقته **يظهر فساد قول القائل** في العصمة **ممي خاصة**
في نفس الشخص **او بدنه** **يمنع بسببها** **اي الخاصة** **صدور الذنب**
عنه **اي الشخص** **ووجه ظهور العناد** ان بقا القدرة والاختيار ينافي
الامتناع المذكور **كيف** يقال بانها خاصة بمنع معها الذنب **ولو**
كان الذنب ممنوعا **صدوره** **عن المعصوم** **متا با عليه** **اي ترك**
الذنب **ان الثواب** في باب التكليف اما ان يكون على فعل مقدور
او ترك مقدور بل لا يحقق لترك غير المقدور والحق تكليف الاشياء
بتركه **قال تعالى** **لا تتبع** **اهو الدين** **لا يعلمون** **ولا يشترط في**
الامامة ان يكون **الامام افضل** **اهل زمانه** **بل يجوز ان**
يساويه **غيره** **وان يكون افضل منه** **ان المساوي في الفضيل**
بل الفضول **وهو اقل** **علما** **وعلا** **من غيره** **ربما كانت**
اي المساوي **او الفضول** **اعرف** **بصالح الامامة** **ومما سدها**
ما قيل على النبي **مما وجبها** **وحقوقها** **من المساوي** **والافضل**
مضوقا **اذ كان نصب الفضول** **اماما** **ادفع** **للمش** **واحد**
عن اثار العترة **بان يكون الفضول** **اشد** **باسا** **وشوكة** **واقوى**
منعة **واكثر** **هيبة** **من الفضل** **ولهذا** **الذي ذكر من عدم اشتراط**
الافضلية **جعل** **عمر** **رضي الله عنه** **الامامة** **شورا** **بين ستة** **مع القطع**
بان بعضهم **اي الستة** **افضل من البعض** **ولا يخفى ذلك** **على**
عمر **رضي الله عنه** **فلو كانت** **الافضلية** **شرطا** **لم يجعل** **الامامة**
شوري **بينهم** **فان قيل** **ايراد** **اعلي** **ما فعله** **عمر** **رضي الله عنه**

الامامين فيها ان الفاسق ليس من اهل الولاية نطقا
عند الشافعي رحمه الله انه اي الفاسق لا ينفذ نفسه في مصالحها
فكيف ينظر لغيره في مصالحه وعند ابن حنيفة رحمه الله عليه
منه اي الفاسق من اهل الولاية حتى انه يصح للفاسق عنده
تزوج ابنته الصغيرة بولاية المالك الجبرية خلافا للشافعي
رحمه الله هذا والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي
ينعزل بالفسق بخلاف الامام فانه لا ينعزل به والوقت بينهما
ان في العالم اي الامام وهو بصب غيره ضرورة ان العالم
لو قلنا به اشارة العتق لما له اي الامام من التوكل والمنفعة
الحاميين لجورته الدافعي لجور سلطنته ولا يخفى ما يترتب على الفتن
من الفساد بخلاف القاضي اذا العادة قاضية بانه لا ينفذ في
عزله عن ان وربما سرب ذلك المعوان وفي رواية الواوادي
سماعة من علمائنا عن العلماء الثلاثة للامام وصاحبه انه
لا يجوز قضا الناسق وظاهر الرواية خلافا وقال بعض
المشايخ من علمائنا اذ قلنا الناسق القضا ابتداء
تقليده ولو قلنا وهو عدل فظهر فسقه ينعزل بالفسق
لان المقلد ومنه الامام وابا يبيد اعتمد عدالة وبنى عليها
تقليده القضا فلم يبر من المقلد بعضا يبره وبنى اي العدالة
فكانت شرطا في الولاية فتزول بزوالها وفي فتاوى قاضي
خان اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى فيه قالوا وكذا الوارثي ابنه او امراته

او عبده

او عبده ومنه يعلم وقال بعضهم ولو لم يعلم ايضا واذا
اخذ القضا بالرشوة ما يصير قاضيا ولو قضى لابتقة
قضاؤه ضرورة انه لم ينعقد ولاية وتجوز الصلاة خلف
كل يروى فاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل مرد فاجر
اخرجه الطبراني في الكبير بسند رواه من حديث ابن عمر بلفظ
صلوا خلف كل من قال عا له الا الله ولان علماء الامة كانوا
يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
تلك خصوصاً اذا كان الامام من الخلفاء او العجالات قد صلي
بعض الصحابة خلف الوليد بن عقبة امير الكوفة وروى عالم
الناس مثلاً قال الحطيم شذ الحطيمية يوم مبعثه
ان الوليد اعقب بالغدر نادى وقد تمت صلاتهم
ا اريد لم افرى ولم يبره ليريدهم افرى ولم قبلوا لانت
صلاتهم على العشر حبسوا عنا نك اذ جرت ولو خلوا
عنا نك لم تزل تجري وقد كان صلى بهم الغداة ثلثا وسلم
فكانت حبيد الله ابن مسعود رضي الله عنه فعل الله ما رزقنا
معك في زيادة منذ اليوم وما تنقل عن بعض السلف من
المنع عن الصلاة خلف المبتدع محمول ذلك المنع على
الكراهة لا الحرم اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق
والمبتدع واما اذا كان لا بد من ذلك كما في الجمع والمعايا فلا
كراهة هذه الذي ذكر من يجوز الاقتداء بالفاسق والمبتدع محمل
اذ لم يوجد الفسق او البدعة الى حد الكفر ومنه ظاهر واما

اذ ادعى ذلك الحد الكفر فلا كلام في عدم حوازل الصلاة
خلف ذلك الفاسق وشال ذلك ما روى ان الحجاج خطب في المدينة
وسب في خطبة انصار وقال هل يغزون الابهة المعواد البالية
يشير الى منبره صلى الله عليه وسلم وذكر امر اخر يتعلق بالقدس
الشريف والاربع في ان ذلك فسق ادعى الى الكفر **تم المعتبرة**
وان جعلوا الفاسق في المنزلة بين المنزلتين غير مومن
وعبر كافر لكنهم يجوزون الصلاة خلفه اي الفاسق لما ان
شروط صحة الامانة في الصلاة عدم الكفر يعني
ان لا يكون الامام كافرا **او جود الايمان** المعبر عنه الذي
هو بمعنى التصديق **والاقرار** والاعمال جميعا لكنهم يشترطون
وجود ما يكون ايمانا عندنا وهو التصديق والقرار ويحلي
على كل روافد من اهل العقيلة اذ اقامت على الايمان بان
لم يظهر منه ما ينافيه **للاجماع** على وجوب الصلاة عليهم **وتنزل**
صلى الله عليه وسلم تدعوا الصلاة على من مات من
اهل القبيل اخرجه الطبراني في الكبير ايضا من حديث ابن حجر
بسند رواه يلفظ صلوا على من قال لا اله الا الله ثم جازت
الصلاة خلفه وجبت الصلاة عليه **فان قيل المثال هذه المسائل**
انما هي من فروع في الفقه فلا وجه ايرادها اي هذه المسائل
في كتب اصول الكلام حيث لم تكن من مسائله **وان اجيب بان**
المصنف اراد ان اغتفا **وحقيقة ذلك** المذكور من احكام
هذه المسائل **واجب** فتكون من هذه الحيثية من مسائله علم

الكلام

الكلام ايضا وذلك ان هذا اي اعتقاد الحقيقة من اصول
الدينية قلنا في رد هذه الجواب **جميع مسائله الفقه كذلك**
بحسب اعتقاد حقيقتها قبل العمل بها وليست من الكلام وفيه
نظر لما ذكره بعض علمائنا من ان الحق والباطل انما توصف
به مسائله الكلام واما مسائله الفقه فاما توصف بالصواب
والخطا فاذ اسئلنا عن مذهبننا ومذهب خصومنا في
الاعتقادات قلنا مذهبنا حق ومذهبهم باطل واذا
مثلنا في العمليات قلنا مذهبنا صواب ويحتمل الخطا
ومذهبهم خطأ ويحتمل الصواب وجواب فان قيل **قلنا**
انه اي المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام المهمات
من المهمات والممولات من محبات الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة ولو افاق ذلك
على قانون اهل الاسلام وعلى طريق اهل السنة والخامسة
جاول اي المصنف المتبعية على نبرة قليلة من المسائل
الفرعية التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم اعتقادا
وعملما خالف فيه اهل السنة المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة الذين لا دين لهم او غير من اهل
البدع والاهواء من الفرق الاسلامية **سواء كانت تلك المسائل**
التي يحيل بها المحييين من فروع الفقه او غيرها من الفروع
المتعلقة بالاعتقاد الكلامية تعلقا قريبا او بعيدا فالوجه
لا يوادها في هذا الفن ما ذكر مع قطع النظر عن كونها من

من غيره ونكف عن ذكر الصحابة جميعهم **لما** عن ذكرهم بحبر قانه
ينبغي لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم والاستحسان في حقهم كقوله صلى الله عليه
وسلم لا تنبوا اصحابي فلو افق احدكم مثل احد ذهبها ما بلغ
مد احدكم ولا نصبه اخرجه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري
وقوله عليه السلام اللهم ارحموا اصحابي فانهم حيالكم ورد معناه
في عدة احاديث وقوله عليه السلام الله اس في اصحابي لا تخونهم
عرضا من بعدى من اصحابهم فيجى اصبهم ومن انقضت قبضتي
اصبهم ومن اذاهم فقه اذاني ومن اذاني فقه اذى الله
ومن اذى الله فيؤتى ان ياخذهم اخرجه الترمذي من حديث
عبد الله بن معقل عم في مناقب كل واحد من ابي بكر وعمر وعثمان
وعلى وبقيّة المشركين **والحسن** رخصتته عليه السلام وغيره
من الكابر الصحابة من المهاجرين والانصار وغيرهم احاديث
محمدة واثار مشهورة في الحواطر وتلا القارئ وما وقع بينهم
من المنازعات في تلك الحوادث **والمحاريات** المرتبة على تلك
المنازعات فله اي ما وقع محامل جميلة تليق بمراقبتهم السنية
وناويلات صحيحة تناسب مقاصدهم المرصية ولا يقدح ذلك
في عدالتهم وغلو شائهم وليس كل مجتهد مصيبا والمحققون
من اهل النقل على ان الحرب في الجمل لم يكن عن راي احد
من وجوه الفريقين واما احنال لاثارة الاوباش فلم يتعير
المؤمنين وطاعة الزبير الا وقد اجم القتال وكل فريق بطن

ان

ان ذلك من الامر وفي القصة طول فسيبهم اي الصحابة والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية لفتة في ام المؤمنين
عائشة رضي الله عنها فلقوصح لانه تكذيب للقران القاطع
ببرائتها قال تعالى والذي يولي كبره منهم له عذاب عظيم والا اي
وان لم يخالف قطعا فبدعة فييحة وفسق قطعاً وبالجملة
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين واعلام
الدين جوار اللعن على معاوية ابن ابي سفيان صحرا بن حرب
ابن امية واحدا من ممن وافقة على قتال ائمة المؤمنين من الصحابة
كعمر ابن العاص فان غاية امرهم فيما صدر منهم من منازعته
كرم الله وجهه وقناله انما ملوا البغي والكروج على الامام عن تاويل
لانهم ظنوا ان لهم المطلب بشار عثمان رضي الله عنه على هذا الوجه
وقد روى عنه كرم الله وجهه انه كان ينهى عن لعنهم ويقول اخواننا فغوا
عليينا وكان عمار ابن ياسر يترجى في صفين نحن قتلناهم على
تزييلهم واليوم فالقتل على تاويله وقال له عليه السلام يا عمار
تقتلك الغيبة المباحية فقتله فنة معاوية وكان عبد الله
ابن عمر وابن العاص في شك من الامر فلما قتل عمار تجلى له الحق
وانكشف له الامر **وملوا** اي الكروج على الامام **طبرجب اللعن**
اي لا يسوغه وخصوصا اذا كان الكروج عن تاويل **وانما**
اقتلتموا اي العلماء لمن يزيد ابن معاوية هل يجوز ام لا
حتى ذكر صاحب الخلاصة في الخلاصة وعنده اي صاحب
الخلاصة انه ينبغي اللعن عليه اي يزيد ولا على الحجاج ابن يوسف

التفتي عام عبد الملك ابن مروان على العراق وفي الحديث
من ثقيف كذاب ومبير قال الكذاب المختار ابن ابي عبيد والمبير
الحجاج ومن عطا يجه قتل عبد الله ابن الزبير وصليه وقتل سعيد
ابن جبير صبرا واهانه النفس ابن مالك رضي الله عنه بالكلام
لكن منع بعض العلماء من لعنه ولعن يزيد بن النبي صلى الله عليه
وسلم **عن ابن المصلين ومن كان من اهل القبلة**
الظاهر ورد هذا المعنى في عدة احاديث وما نعمل من لعن
النبي عليه السلام لبعض اهل القبلة بحسب الظاهر قلنا
انه عليه السلام يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره
فالظاهر انه لما لعن من كان يعلم من حاله ما يسوع اللعن وبهم
اي العلماء اطلق جواز اللعن عليه اي يزيد لما **انه كثر حين امر**
بقتل الحسين رضي الله عنه والصحيح انه لم يامر بذلك وانما عبيد
الله ابن زياد الذي هو بالشرية واسره ان خيروه بين الزول
على حكم الذي او القتل فابي رضي الله عنه ان يموت في كربلاء والتقوا
اي العلماء على جواز اللعن على من قتل او امر به اي بقتله او لجاؤه
ورضي به اي بقتله فقد اتفقوا على لعن ابن مرجانة الذي ولعت
شمر ابن ابي الحوشن عليه ما لعنه الله وعلى من واقفهما على ذلك
والحق ان رضي يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك القتل
واهانت اهل بيت النبي عليه السلام حين اوفدهم عبيد
الله ابن زياد الذي على يزيد الكور والشور بالشاهر كالسبي
حتى ان بعض الاجلاف من اعوانه استوهب منه بعض بنات

الحسين

الحسين علم اللام جهلا منه وجلافة فاخلطت لهما بالقول فعضب
بريد منه ثم زجر ذلك الجلف وطرده واقام اهل يزيد الحياضة
على الرجاسة عليه السلام بالشاهر اياها وروى انه كان يتنفس
لصعدها ويقول لعن الله ابن مرجانة بعضني الى الناس بما
فعله من قتل الحسين اما اني كنت ارضى منه بدون ذلك هذا
ولكن رضي يزيد به لكن ونحوه **ما تواتر معناه** الذي هو
القدر المشترك المتفق عليه من الراة للكثيرين **وان**
كان نقا حيله اي المروي من ذلك انما روي له اعدا علي
ما سبق تقريره من تواتر شجاعة علي وجوده هائم واذا كانت
كذلك **فمن لا يتوقف في شأنه من حيث لعنه بل يتوقف في**
ايمانه فلا يحرمه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه
في هذه الحادثة **وتشهد الحجة للعشرة الكبار الصحابة الذين**
بشرهم النبي عليه السلام بالحجة حيث قال صلى الله عليه وسلم
ابو بكر في الحجة وعثمان في الحجة وعمر في الحجة وعلي في
الحجة وطاهر في الحجة والزبير في الحجة وعبد الرحمن في
عوف في الحجة وسعد ابن ابوقحاص في الحجة وسعيد بن
زيد في الحجة وابو عبيدة ابن الجراح في الحجة امر حبه
ابوداود والترمذي ومحمد والفساي وابن ماجه من حديث
سعيد ابن زيد وكذا تشهد بالحجة لفاطمة الزهراء والحسين
والحسين رحا نتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم
اجمعين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل

الحجة اهوية الحاكم من حيث ان سعيد وحيد ليفة **ووجب ان لا يبر**
الصحابه لا يدكرون الا بخير وقا بحق محبتهم واحترامهم انهم
وكيف وهم يبرحونهم من ثواب الله وعفائه ما لا يبرحون لغيره **الكثير**
ما يبرحون لغيره من ثواب الامه لمحبتهم وسبقهم الى الاسلام وتبصيرهم
للنبي عليه السلام وبنوهم ما يحكمهم واسلامهم واموالهم ودونهم
الى غير ذلك من المزايا الحمدة والمتاقب السعيدة **ولا تشهد**
بالخبر او النار احد من الناس بعينه سوى من شهد له رسول
الله صلى الله عليه وسلم كيف وقد قال عليه السلام للصحابه لما قالت
حين مات عثمان ابن مظعون رضى الله عنه وهو اول من توفي
من المهاجرين في المدينة شهدا دعى عليه ابا السائب لقمة الكرمك
الله وما يدر بكم ان الله ما اكرمه الحديث قالت قولا لا اذكر
على الله احد بعد ان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ما قال **فل تشهد** بما شهد به القرآن **يا ان المؤمنين من اهل**
الحجيم والمكافين من اهل النار وروى المسح على الكفين في الحجيم
والسومر وعاطة اى المسح وان كان اثباته زيادة على الكتاب
اي على ما اثبتته القرآن من غسل القدمين مطلقا **لكنه اى المسح**
ثبت **تأخير المشهور** وعينهم بزيادة على الكتاب يشير به الى ما
ذكره علماء ونا في اصول الفقه من ان خاص القرآن اذا ثبت به
حكم لا يزداد على ذلك الحكم بخبر الواحد بل خاص القرآن قطعي وخبر
الواحد ظني والزيادة نسخ ولا ينسخ القطعي بالظني فان قيل ما
معنى النسخ ههنا ولا منافاة بين الحديث قلنا يلزم من ثبوت

حكم

حكم خبر الواحد نسخ وصف حكم القطعي ولهذا لم نقل علما ونا ما فترافق
الحجة وكونها في الوصوف لان القطعي دل على ان المفروض اربعة
فلوا ثبتنا خبر الواحد فرضا اخر كان ذلك نسخا لوصف ما اثبتته
القطعي لان كل المفروض كان ذلك الحكم وصار يتلك الرأية لعضا
نقل امير المؤمنين على ابن ابي طالب رضى الله عنه عن المسح على الكفين
فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قراثة ايام وليا ليهن للمسافر
ويوما وليلة للمقيم احضره مسلم وابن ماجه والنسائي وروى
ابو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثا
ايام وليا ليهن وللمقيم يوما وليلة اذا انظره وليس خفيه ان
يمسح عليهما احضره ابن حزم في صحيحه وقال الحسن البصري ادركت
سبعين نفرا من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الكفين
وذهب بعض العلماء الى فزاة الجرح في اية الوصوف اشار الى ذلك
ولهذا المذكور من قوة الاستدلال وكثرة الدلالة قال الامام ابو
حسيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار
يعنى في الظهور والوضوح **وقال الكرخي من اعيننا اخا في الكفر**
على من لا يبري المسح على الكفين بان المانرا التي جات فيه اى
المسح في حكم التواتر وفي نسخة في خبر المتواتر وانما كان كذلك لان
المشهور واحد قضي المتواتر عند البعض **وبالحجلة من لا يبري المسح**
على الكفين فهو من اهل البدعة بل ان الصدر الاول كما نوايعه
من شايه اهل الاسلام حتى قيل ان ابن مالك رضى الله عنه عن
السنه والجماعة **فقال لان حب الشيخين الصديق والفاروق**

ولا تطعن في الحسن المرتضى وذي النورين ونحو علي الكافين
اي تترك المسح عليهما مشروعا ولا تحرم بيع الثمر اي لا تقول
ببحرمة وهو اي يبيح الثمر ان يبيد ثمرا او يبيد في الماء
فجعل في اناس الحذف الذي منو الجبر واحد الجرار فحذف
فيه اي الماء المذوق فيه الثمر او الرئيس لدخ في المذاق وقوله
كما يحذف للمفقاخ وكانه يبي عن ذلك في هذا السلام لما
كانت الجرار او اي يجوزكم شئ حكم بحرمته على ما اخرجته
مسلم من حديث يري به كما نسخ بحرم الثمر في الدنيا والحق
والمرتبة والتفريق حديث وقد عدا القيس ثم وردا تنقضا
في كل اثناء فان الظروف لا تحرم شئ فعدم بحرمه اي يبيد
الجبر من قواعده اهل السنة والجماعة وشعارهم خلافتنا
للموافق منهم لطمعهم في الصحابة ردوا المنازع وهذا
المذكور من عدم بحرمه محله ما اذا لم يشهد خلاف ما اذا
اشهد وصار مسكرا فان القول بحرمه قليله وكثيره مما
ذهب اليه كثير من اهل السنة وذهب بعض الائمة الى اباحة
قليله والفتي به الحريم لكنه لا يجد منه الا بالسكر ولا يبلغ ولي
الله تعالى درجة الانبياء لان الانبياء معصومون عن المعاصي
ما موبون عن خوف سوء الخاتمة مكر ومون بالوحي وشاهدة
الملاك المبلغ لهم عن الله تعالى ما موروون بتبليغ الامور
وارشاد الانام وكل وصف من هذه الاوصاف بالافراد يقتضي
فضلهم على من سواهم من الاوليا فليفت عن اجتماعهم بعد

الامتنان

الانصاف بكرمات الاوليا السابق ذكرها مما انفرد عن بعض
الكرامية من جوار كون الولي الذي ليس بنبى افضل من
النبى كقولهم لا اله الا الله محمد لما علم من الدين بالضرورة ثم قد
يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين مرتبة النبوة
ومرتبة الولاية اذ كلتي ولي قطعا وانه اي النبي افضل من
الولي الذي ليس بنبى فثبت ذلك لان الانبياء متفقا صلوات
وكلهم اوليا والحاصل ان التردد انما هو في ولاية النبي ونبوة
لان ولاية غير النبي قاصرة بالنسبة الى ولاية النبي ورجح البعض
ولاية النبي قال لانها وجهته الى الحق والنبوة وجهته الى الخلق
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه
الامر والنهي الشرعيين فلا يكون مكلفا غير مخاطب بهما
لعموم الخطا بيات الشرعية الواردة في التكليف فلا يخرج
عنها من كان اهلا للتكليف بحال واجماع المجتهدين على ذلك
الحكم المذكور وذهب بعض الاباحيين القائلين باباحة
المحرمات الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة لله تعالى وصفا
قلبه من الخطوط والشهوات واختار الايمان على الكفر من غير
نفاق سقط عنه اي ذلك العبد الامر والنهي اي التكليف
بمقتضاها وزعموا انه لا يدخله الله القار يا رتكاب الكبائر
وذهب بعضهم اي الاباحيين الى انه اي العبد الذي بلغ غاية
المحبة الى اخره تسقط عنه العبادات الصلوات الظاهرة

وتكون عبادته أي التي يكلف بها **التفكر** في صفاته تعالى
وأفعاله وفي خلق السموات والأرض **وهذا** الذي ذهبوا
إليه **كفر و ضلال** لأن عموم الخطايات معلوم من الدين بالضرورة
فإن أكل الناس في الحب وصفات القلب **والأيمان** هو
لما نبيا خصوصا حاتم النبيين محمدا **حبيب الله** مع أن
التكاليف في حقهم أنهم **وأكل** منها في حق غيرهم بأنهم مكفون
بواجبات محقة بهم زيادة على الواجبات العامة وقال
تعالى مخاطبا لما أكل خلعة فاستقم كما أمرت حتى قال صلى الله
عليه وسلم شيعتي هود واهوانا **وأما قوله عليه السلام إذا**
أحب الله عبده لم يضره ذنبه فعنه أي هذه الحديث
أن سبحانه يعصمه عن الذنوب فلم يرتكبها فلم يلحقه ضررها
لأنه إذا الحب وقفة وفعل الذنب خذلان **والمقصود من**
الكتاب والسنة يجب أن **تعمل** على طواهرها ما لم تنصرف
عنها أي الطواهر **دليل قطعي** عقلي أو سمعي كما في الآيات
والاحاديث **التي تشترطوا** بالجمسية والجمية **وتحذرك**
من الخبز والصورة وغير ذلك فإنها مصروفة عن طواهرها
بالادلة القطعية الدالة على امتناع ذلك في حق تعالى على
ما سبق بيانه **أي قال** اعتراضا على إطلاق النص على الآيات
والاحاديث المصروفة عن الطواهر **هذه** الآيات والاحاديث
التي تشترط طواهرها عما يمنع في حق تعالى **ليست من النص**
لأن النص يجب أعماله في مدلوله ولا يصرف عن ظاهره على ما
عرف

عرف في أصول الفقه بل هي **من المتشابه** الذي لا يعلم تأويله إلا
الله والراحمون في العلم بقولون أمثاله وهو مصروف عن ظاهره
على ما سبق بيانه **أنا نقول** في الجواب **المراد بالنص ههنا**
أي في قوله والنصوص تحمل على طواهرها ليس منوفا يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم حيث قالوا في تقسيم النظم من جهة ظهور المعنى
أن ظهور المراد منه شئ ظاهرا فإن أرادوا وصوفاً فإن سبق اللفظ
لذلك المعنى يسمى نصاً ثم إن انقطع بعد احتمال التأويل سمي
مفسراً فإن انقطع احتمال النسخ سمي حكماً فليس المراد بالنص ههنا
بجهت المعنى حتى يراد أن المتشابه ما يسمى نصاً وإن النص لا يصرف
عن ظاهره بل المراد بالنص ههنا **ما يعم أقسام النظم** كل المكون
وغيرها كالحقائق والعامة والمتشرك والمول والكفى والمشكل
والجمل والمتشابه **على ما هو المتعارف** من استعمال النص في
هذه المعنى الشامل لجميع أقسام النظم والحاصل أن للنص معنيين
أحدهما مطلق النظم فيصدق بالمتشابه لأنه قسم من النظم والآخر
ما أراداد وصوفاً على الظاهر بواسطة السياق ومنه ههنا
المعنى قسم المتشابه مبين له فعلى الأول يصح أن يقال هذا النص
متشابه مصروف عن ظاهره **والعدول عنها** أي عن الطواهر
أي طواهر النصوص بالمعنى المتعارف إلى معان أخرى غير
أهل الباطن الذين يجالون المعاني الظاهرية وهم الملاحدة
أي أهل الزنح والاحاد في دين الله **ونحو الباطنية** لا دعائهم
أن **النصوص** من الكتاب والسنة **ليست** على طواهرها ولا يواد

بمعانيها الظاهرة منها **بل لها** اي النصوص **معان** بالظنية
هي المرادة لا تعلم بالنظر والاستدلال **لا يعلم الا المعلم** وهو
برغمهم امام العصر من اهل البيت المصنوع على امامته وهم
زنادقة يستترون بالتشيع والافتساب الى الطائفة التعليمية
من الروافض **وقصد** **به** **ذلك** اي مرد علم المصنوع الى المعلم
في الشريعة الكلية وتعطيل الاحكام الشرعية وهذا
الغشواعد الدينية ويتوصلون الى عرضهم من ذلك بالتدريج
ولهم في ذلك من الحيل والمجاري ما يطوق هذا الكتاب عن
تفصيله **الحاد** **اي** **ميل** **وعدول** **عن الاسلام** **والنضال** **والنضال**
يكفر لكونه **اي** **العدول** **عن الطوائف المرادة** **الى ما يري**
هو لا الملاحدة **تلك** **بينا** **للنبي** **صلى الله عليه وسلم** **فيما علم مجبه**
به **من** **الاحكام** **الماخوذة** **من** **طوائف** **المصنوع** **بالفرد**
لانهم يرون جميع طوائف المصنوع خوافجوا الصلاة والنواكزة
من شهد منكم الشهر فليصمه والله على الناس حج البيت الى عني ذلك
واما ما يذهب اليه بعض المحققين **من** **الرايحين** **من** **ان** **النصوص**
على طوائفها **المرادة** **ومع ذلك** **اي** **مع كونها** **على طوائفها**
اعتقادا وعملا **فيها** **اي** **النصوص** **اشارت** **ههنا** **الى** **دقائق**
لطيفة **تتكشف** **اي** **تلك** **الى** **دقائق** **على** **ارباب** **السلوك**
والمجاهدة **من** **اهل الله** **يكن** **التطبيق** **بينها** **اي** **المعاني** **المشار**
اليها **وبين** **المعاني** **الطوائف** **المرادة** **فهو** **اي** **ما يذهب اليه**
بعض **المحققين** **من** **كالة** **لايمان** **ومحض** **العرفان** **لان**

المعطل

المعطل للظواهر رديق والثاني لهذه الدقائق بالكلية حشوي
والثاني بالظواهر المعبر عنها والدقائق المتأرا اليها من اهل
الكمال والعرفان والفرقة ظاهريين من يدعي ان الامور الباطنية
هي المرادة دون المعاني الظاهرة وبين من يقول بان الطوائف هي المرادة
وتلك فيها اشارات الى دقائق لا يبينها في الطوائف مثاله قوله عليه السلام
الظهور شرط الايمان يقول الباطني المراد تطهير القلب من حوائثه
لهذه الطهارة الظاهرة ويقول العارف المراد هذه الطهارة
ومع ذلك في المعنى تنبيه على تطهير القلب من الاخلاق الرديئة
ورد **المقصود** **بان** **تذكر** **الاحكام** **التي** **دلت** **عليها** **النصوص**
القطعية **متنا** **ودلالة** **من** **الكتاب** **والسنة** **تخسر** **لما** **يصاد** **مثلا**
كفر **يجوز** **ان** **يراد** **بالنص** **ههنا** **المعنى** **الآخر** **كما** **يجوز** **ان** **يراد** **النص**
بالمعنى **العام** **واما** **كان** **ذلك** **كفر** **الكون** **اي** **رد** **المقصود** **بانكار**
احكامها **تلك** **بينا** **اصح** **احكامه** **ورسوله** **فيما** **اضربت** **به** **النصوص**
بمعنى **من** **ثبوت** **تلك** **الاحكام** **وحضورها** **ما** **ورد** **من** **ذلك** **بصفة**
الخبر **من** **قد** **ف** **عائشه** **رضي الله عنها** **يا** **الونا** **كفر** **قطعا** **لان**
ذلك **تلك** **ب** **صريح** **للقران** **المحبر** **قطعا** **ببرانها** **معلوم** **من** **الدين**
بالضرورة **واستحلال** **العصية** **صغيرة** **كانت** **او** **كبيرة** **كفر**
لكن **اذا** **ثبت** **كونها** **اي** **المعصية** **معصية** **بدليل** **قطعي** **بجمع** **عليه**
وقد **علم** **ذلك** **الحكم** **فيما** **سبق** **تقرر** **من** **قوله** **في** **مسئلة** **كون**
المومن **لا** **يجوز** **من** **الايمان** **بالكبيرة** **لعم** **اذا** **كان** **بطريق** **الاستحلال**
الى **الحره** **والاستنباط** **اي** **الاستحفاف** **بها** **اي** **بالمعصية** **كفر**

لان ذلك من امارات التكذيب بحرمته واستهزاء على الشريعة
كقولان ذلك لاستهزاء من امارات التكذيب **وهو**
الاصول المذكورة من كون رد المصنوع واستحلال المفصية
الثابت كونه معصية بدليل قطعي ومخوذ ذلك كقراين
ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد المكلف الحرام حلالا
فان كانت حرمة اي ذلك الحرام لعينه كاكل مال الغير بغير
اذن او ثبت كونه حراما بدليل قطعي كالامور المختلف في حرمتها
وبعضهم اي المشايخ لم يفرق في حكم الاعتقاد المذكور بين
الحرام لعينه والحرام لعينه فقال **هذا البعض من استحل**
حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام بالضرورة تحريمه
كسكاج ذوى المحار من الاسماك والافواه ونحوها او شرب
الخمر المصح على كونه حراما او اكل الميتة او دم مسفوح او حرم
غيره من غير ضرورة بلحي الى شرب ذلك او لظن ذلك فكافر
بذلك الاستحلال وهو التحقيق فائدة الخلاف نظر في الظاهر
اعتداه فانه يكتفى بحكمه على احد القولين **وفعل** المكلف **هذه**
الاشياء المذكورة ونحوها **ومن الاستحلال** فسق بذا خلاف **ومن**
استحل شرب العبيد الى ان يدخل في سكر من شربه يعني من استحل
السكور العبيد **كفر** لان حرمة السكر اجاعية ولو كان مما يحل
شرب قليله **اما لو قال** الحرام مقطوع بحرمته **هذه** احلال لا كونه
يعتقد بل لزوج السلعة او قال ذلك **حكم** الجاهل بحرمته
لا يكتفى لان ذلك ليس من امارات التكذيب **وهذا** ولو عني ان لا

يكون

يكون الحرام او عني ان لا يكون هو مريضان فرضا وكان ذلك
التمني لما يشق عليه اي التمني من عدم تناول الخمر والامساك في الصوم
لا يكتفى لانه لا يستحل ذلك حراما ولا هذا التمني من امارات التكذيب
وهذا **الخلاف** ما اذا عني ان لا يجرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه اي تمني ذلك **يكون** لان حرمة هذا المذكور ثابتة في جميع المراتب
باجماع العقلاء موافقة للحكمة لان تحريم ذلك وضع للتمني في محله بيقين
وليس هو مما يختلف باختلاف المقاصد والاهم **ومن اراد** الخروج
للاحكام عن الحكمة البعينية التي بها انتظام امور العالم وصلاته وتباده
الى امده **فقد اراد** ان يحكم على اسمع ليس بحكمة وفي بعض المسع فقد اراد
حكمه انه ليس بحكمة وبالحكمة فالمعنى انه اراد ان يصدر عنه تعالى من الاحكام
ما يجب تميزه عنه **وهذا** انما يكون عن جهل منه اي هذا التمني **رب**
من هذه التعيشية وفيه بحث اذا التحقيق ان ملزوم الكفر انما يكون
كقوله اذا التزم وما ذكر من هذه المعنى محور ان يحفل على هذا التمني
وقد كره ما مر في الامية الرضوية كتاب الحيف من بسوطه انه لو استحل
وطى امراته **الحايض** يكتفى لكون هذه الحرمة قطعية وفي المواد
ما بن جماعة عن الامام محمد ابن الحسن رحمه الله انه استحل وطى امراته
الحايض **لا يكتفى** وهو الصحيح من القولين لان هذه الحرمة ليست معلومة
بالضرورة من الدين وفي استحلال اللواط **بامراته** لا يكتفى على الامم
لما ذكرنا وقوله تعالى فاقوا ربكم ان شيعيتكم طاهر في تحريم اللواط
بها نفوذ بالله من سوء المهرم **ومن وصف** اسم تعالى بما لا يليق به او
سخر باسم من اسمائه او بامر من او امره او انكر وعنه او وعيده

يكون الوجه ظاهر الا في النار الوعيد لما تقدم من الخلاف في خلافه
وكذا ان يكون اعتنى ان لا يكون اي يوجد نص من الانبياء بعينه
على قصد استخفاف به ذلك النبي او كان ذلك المتني عن عداوة
له وهو ظاهر وكذا ان يكون لو حثك على وجه الرضى بالمقال الصادق
عن تكلم بالكرم بل ان الرضى بالكفر كفر ذلك الوجهين على ما كان
من رفع يثبته بالعالم وهو له جماعة يسئلونه مسائل على وجه
الحرية والاسم هراء ويصيحون من ذلك وبصوتهم اي ذلك
الحال بالوسايد يكونون اي الحال من حولهم جميعا لا استخفافا
بالشريعة وكذا الوامر رجلا ان يكفر باسمه او عمره على ان يامر
بكفر فانه يكفر بحسبه فانه رضى بالكفر في صورتين وكذا ان يكفر
لواقتى امرأة بالكفر لتبين من زوجها برودتها لانه رضى بالكفر
ايضا وتلاعب في الدين وكذا الوفاك عنه شرب الخمر او الزنا
فسم اسم وكذا اذا ملى لغير القتل متعمدا او صلى بغير طهارة
متعمدا يكفر وان وافق ذلك الاستقبال القتل لما في ذلك
من الاستخفاف والتلاعب وكذا الواطلي كلمة الكفر استخفافا
بحرمة اطلاقها لا اعتقاد المدلولها لما ان ذلك صرح الكفر
ومدعى عن البيان الى غير ذلك من الفروع اليقينة على تلك
الاصول والياس من انه كفر فانه لا يياس من روح الله الا القوم
الطامعون والامن من كفر الله كذا لا يياس من كفر الله الا القوم
الخاسرون فمن حرم بانه شقي في المال يياس ويحرم بانه سعيد في
المال فقد امن كان قيل استشكالا على كون كل من الناس الامن

كفر

كفر الجرم بان المعاصي يكون في النار يياس من الله والجرم بان المصير
يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم على هذا ان يكون المعتزلي
كافرا مطلقا كما انه المعتزلي او عاصيا لانه اي المعتزلي اما امن ان كان
مطيعا لانه جرم بانه من اهل الجنة او ليس ان كان عاصيا لانه جرم
بانه من اهل النار والقول بان المعتزلي كافر مشكل وذلك لانه
من اهل القبلة ومن قواعده اهل السنة انه يكفر احد من
اهل القبلة قلنا في الجواب هذا المنسوب الى المعتزلي في الوجهين ليس
بياس ولا امن من الله تعالى لانه اي المعتزلي على تقدير العصبية
اي ان يكون عاصيا لا يياس ان يوقع الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
بل انه جواد ذلك فلا يجرم بانه من اهل النار فلا يكون ايسا وعلى تقدير
الطاعة لا يياس ان يجده الله تعالى فيكتب بعد الطاعة المعاصي
بل يخاف من ذلك فلا يجرم بانه من اهل الجنة فلا يكون امنا ويحذر
الجواب يظهر الجواب عما قيل من ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم
ان يصير اي المعتزلي كما قال الياس من راحة الله ولا اعتقاده ان المؤمنين
لانه حينئذ يعتقد انه من اهل النار مستحق لدخولها وذلك الجواب الذي
يظهر اننا نقول لا نعلم ان اعتقاد المعتزلي استحفاة النار بارتكابه
الكبيرة يتلزم الياس من الله لما تقدم تقريره من انه لا يياس ان يوقع
للتوبة وراي ذلك ليس بياس ولا نسلم ايضا ان اعتقاده اي المعتزلي
صاحب الكبيرة عدم ايمانه وكونه غير موافق من حوجه من الايمان بالكبيرة
على رايه الفسر ذلك الايمان عند مجموع التصديق والاقوال والاعمال
على ما سبق بيانه حيث كان ذلك الاعتقاد بناء على اشتغال الاعمال من

يراد في النفي فالمفهوم واحد واللفظ متعدد وانما ذكر المساوية
 في الشبهة والوجود والتوابع في العدم والنفي لان المساوية تصدق
 مع اختلاف المفهوم وثبوت نسبة المساواة والواجب ان مفهوم الشبهة
 غير مفهوم الوجود وان كانا متساويين واما العدم والنفي فالواجب
 مرادهما والحاصل ان ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او ذهن
 فوجوده ثابت وشيء والا فعدمه ومنه ولا شيء كذا في شرح المقامه
فهذا اي كون العدم ليس بثابت ولا يتحقق **حكم لم يبارك فيه**
احد الجمهور المعتزلة والفلاسفة القائلون بان العدم الممكن
 لا المتحقق كواجب امر وجماع التخصيص ولا المركب كالحيا الى كبر من ريق
 وجعل من باقوت فان ذلك ليس بشيء اجماعا **ثابت في الخارج** وشي
 لا معنى له موجودا خارجا او ذهنا بل معنى له له تحقق في نفسه
 وثبوتنا وهذا قريب مما يقوله مثبتو الاحوال التي ليست موجودة
 ولا معدومة كالوجود وعالمية العالم وهم يحجون بان البديهة
 حارمة بان ما لا وجود له لا يثبت له وكونه لا مكان وصفا ثبوتيا
 فلا بد ان يكون موصوفه وموالممكن ثابتا مردود بان الممكن
 اعتبار عقلي على ما حقق في المطولات **وان ارد** بقوله المعدم
 ليس بشيء **ان العدم لا يسمى شيئا** ولا يطلق لفظ الشئ عليه **فهو**
 اي كون المعدم يسمى شيئا ولا يثبت لغوي **مبني على تفسير الشئ**
 لغة من ان الشئ عبارة عن الموجود فما لم يكن موجودا لا يسمى شيئا
او ان عبارة عن العدم باللفعل فما علم يسمى شيئا موجودا كان
 اولاد ما لم يعلم لا يسمى شيئا **او** ان عبارة عن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه

معلوما

معلوما ما كان او لا يمكننا كان او لا **فالرجع** في هذه التسمية
الي النقل عن اية اللغة **والي تتبع موارد الاستعمال** اي استعمال
 لفظ الشئ في كلام من يوثق بعربيته وفي شرح المقاصد وقد وقع
 فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات وقال الزمخشري انه اسم لما
 يصح ان يعلم يمتوي فيه الوجود والمعدول والمحال والمستقيم
وي دعا الاحياء من المسلمين للاموات منهم وفي صدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات لنعلم ان الاموات
 اي يجوز ان يحصل لهم نفع بذلك **خلافا للمعتزلة** بمنسكا منهم في
 دعوى عدم النفع بذلك **بان القضاء لا يتقبل** لقوله تعالى
 ما يبدل القول لدي **و** بان كل نفس مرهونة بما كسبت لقوله تعالى
 كل امرء بما كسب رهين فلا يفكر دعاه ولا صدقة عنه **ولان المرى**
محزى بعمله ان خير اخير وان شرافته **لا بعمل غيره** لقوله تعالى وان
 ليس للانسان الا ما سعى الي قوله الماد في الدعا والصدقة عمل غيره
ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح التي يبلغ القدر المشترك
 منها حد الموات فرددتها ضلالا وبدعة **من الدعا للاموات**
 بالرحمة والمغفرة وبحمد ذلك **خصوصا في صلاة الجنازة** التي
 هي دعا للميت وسفاعة فيه **وقد توارثت** اي الدعا والصدقة
الثلث عصرا فصرا **فلو لم يكن للاموات نفع** فيه المذكور من
 الدعا والصدقة **لما كان له** اي لفعله او لشريعته او لثواب اليه
 معنى يعلم ان يناط فيه كيف **وقد قال عليه السلام** ما من ميت
 تقلى عليه الله من المسلمين يبلغون مائة كلمة فيشفون

له الشفعوا فيه اخرجهم مسلم من حديث النسي وعنه سعد بن عباد
سيد الخرج انه قال يا رسول الله ان امر سعد يعني نفسه ماتت
فاي الصدقة افضل قال عليه السلام الما تحفر سعد بيوا صدقة
عن امه وقال هذه تام سعد اخرجهم ابو داود والنسائي وقال
عليه السلام الما يراد بالبلاء والصدقة تطفي غضب الرب
اخرجهم ابو النعمان ابن عتيق من حديث ابي هريرة بهذا اللفظ واخرجهم
الحاكم بنحوه من حديث عايشة واخرجهم من حديث ثوبان بلفظ
المراد يراد القضا وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمنعم
اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعةين يوما قال الحافظ الجلال الاصل في الاحاديث
والاثر في هذه الباب اكثر من تحصى والله تعالى مجيب الدعوات
ويغني الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه
السلام للعبد ما لم يدع بائنا او قطيعة رحم ما لم يستعمل اخرجهم
الامام احمد من حديث ابي سعيد الخدري قال الحافظ قوله ما لم
يستعمل قطعة من حديث اخر لفظ يستجاب ما حكم ما لم يعمل
اخرجهم الشيخان من حديث ابي هريرة ولقوله عليه السلام ان ربكم
هي كرم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يرهها صفرا
اخرجهم ابو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث سلمان
ثم المجانيه تطلق على تحقيق المطلوب وعلى قبول الدعاء على انه
يحصل به المطلوب وان لم يحصل حين القبول فالاجابة بهذا
المعنى ما توافر فلا تراض بين هذا الحديث وحديث يستجاب ما حكم

ما لم

ما لم يعمل واعلم ان المدة في ذلك اى اجابة الدعاء صدق النية
في طلب الامور الرضية وخلوص الطوية من الاخلاق الردية ومضوء
القلب عن طوائف نية لقوله صلى الله عليه وسلم وانتم موقوفون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب له عا من قلب غافل طمعه اهرقته
والحاكم من حديث ابي هريرة واقتضت المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعاء الكافر ممنعه لجمهور لقوله تعالى وما دعا الكافر من
الاف في ضلال قالوا ولا والله ان الكافر وان اقرب تعالى مصدا في
الجملة فلا وصفه تعالى بما يليق به من الصفات بحسب الوجه الذي به
كفره تغني اي الكافر اقرا المذكور لوجوع اقراوه الى ذلك الموصوف
وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
اخرجهم الامام احمد من حديث انس محمول ذكر الكفر فيه على كونه النعمة
مجايب الالية والحديث وجوه اي هذا القول بعضهم لقوله تعالى
هكايه عن ابليس رب انظرني وهذا دعاء من كافر فقال الله تعالى له
انك من المنظرين وهذه اجابة لذلك الدعاء واليه اي الى القول باجابة
دعاء الكافر ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي من مشايخ ما
ورا الهرقا للصدقة الشهد ركن الدين ابو الفضل الكرماني
وبداي هذا القول يفتي وما اخبو به النبي عليه السلام من ان الله تعالى
اي على ما تها الدالة على اقترابها من خروج الدجال المذكور في
خبرتهم الداري وحديث ابن صياد ودابة الارض قالوا واليه
المشارة بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجناهم دابة
من الارض تكلمهم وبأجوج وماجوج ونزل عيسى عليه السلام من السماء

فيلك الصليب ويقتل الخنزير والدجال وطلوع الشمس من مغربها سيرة
التي شرقت في اي صبيح ذلك حق لها اي هذه الامور امور عكسية في ذاتها
احتمالها الصادق وكل ما احتملها الصادق فهو حق **قال حنفية**
ابن اسيد العقاري اطلع النبي عليه السلام انها لن تقوم حتى نعلمنا
ومن نذكر فقال ما يدرون قلنا نذكر الساعة فقال عليه السلام
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر عليه السلام الدجالات
والدجال والدرايم وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم
عليها السلام وبياض وياض وياض وياض وثلاثة خسوف نصف بالشرق
ونصف بالغرب ونصف بحزيرة العرب ولف ذلك نازح
من اليمن ثمة الناس الى محشرهم اهرجه مسلم والاربعه والحادث
العجاف في هذه الاشياء المذكورة كثيرة جدا وفي غيرها من الاشراط
ايضا كقارب الزمان وكثرة العمى ما يكون القي ويضربون الرقاب
وتكثر المساجد وان تكثر الامم ربه الى غير ذلك وقد روي احاديث
عنه عليه السلام واثر عن السلف روى انه عنهم في تقاصيلها اي الاشراط
وكيفياتها وبريقها في الوجود وما اول منها وما لم يؤل فلنظلم
التفاصيل من كتب التفسير والسير والمؤرخ وبعض المطولات من
علم الكلام والمجتهدين في اثبات الاحكام العقلية والشرعية
الاصولية المتعلقة بالاصليين والوعية العقلية قد يحيط واجبتها
وقد يصيب فيه وذهب بعض الاشاعرة ونسب الى الامام الشافعي
رحمه الله وبعض المعتزلة الى ان كل مجتهد في التاويل الشرعية
الروحية المتعلقة بالعمل التي لا قاطع من المادلة فيها مصيب قبيح بالروحية

اذ

اذ لا يكون كل مجتهد مصيبا في الاثبات وقد بقوله التي
لا قاطع فيها لان المسائل الفرعية المتأبته بالادلة القطعية
لا يجري فيها اختلاف وان ساع في بعضها اجتهاد لدقة وجه
الاستدلال فلا عبثة بالاختلاف فيه ومهور المحققين على ان
المصيب من المجتهدين واحد مطلقا وهذا الاختلاف
المذكور مبني على اختلافهم في ان هل يسه في كل حادثة حكم
معين فلا يتعد حكم الحادثة او حكمه في المسائل الاجتهادية
القابلة للاختلاف وهو ما ادى اليه راي المجتهد فيكون له تعالى
في الحادثة احكام متعددة فعلى الاول المصيب واحد وهو من
اذا اجتهاد في ذلك الحكم المعين وعلى الثاني في كل مجتهد مصيب
لان كل حكم ادى اليه اجتهاد فهو حكم الله وتحقق هذا المقام
ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم
اي المسئلة تحكم معين ثابت قبل اجتهاد المجتهد فيها او يكون
له سبحانه فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد فيها له سبحانه
فيها حكم معين اما لا يكون ان لا يكون من الله تعالى عليه
اي الحكم المعين دليل يستقل منه او يكون منه سبحانه عليه
عليه دليل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فالاقسام اربعة
ليس له فيها له تعالى حكم قبل اجتهاد المجتهد فيها حكم معين لا
دليل عليه دليل قطعي عليه دليل ظني والاول مذهب عامة المعتزلة
واختلفوا اذهب بعضهم الى استواء الحكمين الحاصلين من الاجتهاد
في الحقيقة وبعضهم الى ان احدهما احق **والخيار الرابع** وهو

ان الحكم معين وعليه من الله تعالى دليل ظني ان وجهه
اي الدليل المجتهد بان حصل وجه الاستدلال منه فقد
اصاب في اجتهاده وان فقد اي المجتهد الدليل وظن غيره
دليلا فان ثبت به خلاف ذلك الحكم المعتبر فقد اخطأ
في اجتهاده والمجتهد غير مكلف باصابة اي الدليل او الحكم
لعمومه ودقته وخفايه عليه فلا يكلف بما ليس في وسعه
فلهذا لا يلزم من كونه غير مكلف باصابة كالمخطئ في اجتهاده
معدورا شرعا بل كان ما جورا للحديث الذي ذكره فلا خلاف
على هذا المذهب المختار في ان المخطئ في اجتهاده ليس باثم لما
انه غير مكلف بالاصابة وانما الخلاف على هذا المذهب
في انه اي المخطئ مخطئ ابتداء وانتهى اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا ابتداء من حيث ظن غير الدليل دليلا وانتهى
من حيث اثبات الحكم المخالف للحكم المعين واليه اي كونه
مخطيا بالنظر اليهما ذهب بعض المشايخ وهو اي هذا
المذهب مختار الشيخ الامام محي السنة اي منصور الماتريزي
تلميذه اي نصر العياشي تلميذه اي بكر الخرجاني صاحب
ابي سليمان الخرجاني تلميذه الامام محمد ابن الحسن الشيباني
رحمة الله عليهم والواقع ان لا معنى للخطا الا عدم الاصابة
كما انه لم يجب فلهذا لم يجب الدليل او انه مخطئ انما ينظر
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه اي الحكم وان اصاب في
الدليل الذي انبث به ذلك الحكم حيث اقامه اي الدليل

على

على وجه مستحسنا ذلك الدليل شرابطا المقترنه في اقامته
وكون من اقامه مجتهدا او اركانا الذي بها تحقق في ذاته
فاني اي المجتهد بما كلف في ذلك الاجتهاد شرعا من حيث
الماعتبار المشار اليه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وليس عليه اي المجتهد في المسائل الاجتهاد ديات وهي المسائل
الفرعية اقامة الحجة القطعية التي تدل على الذي هو الحكم
حق الاجتهاد ديات وهي المسائل الفرعية المستتمة فيه الثقة
اذ المختار ان الدليل ظني فاني يلزمه الدليل والاجتهاد فلا يكون
الا في الظنيات لانه استقراء الواسع ليحصل ظن حكم شرعي
واستقراء الواسع اي مجتهد من نفسه العجز عن المزيد على
نظيره في حرر طريق الحكم والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
فلا يكون كل مجتهد مصيبا وجوه من الادلة الوجه الاول
قرره تعالى ففرمناها سليمان والضمير في فرمناها
للخاتمة اي المطلوب منها تدليل قوله والفتيا ولو كان
كل اجتهاد من الاجتهاد دين اجتهاد داود واحمد سليمان
عليهما السلام في تلك الحادثة صوابا لما كان التحصيل
سليمان في ذلك بالدكر جهة تصلح ان تكون مناطا للتحصيل
المذكور لانها لو استويا في الاصابة كان التحصيل ترجحا
لا حد المقارن بين علي الاخر والي هذا اشار بقوله لان كلا
منهما قد اصاب الحكم ومهم على هذا التقدير والغصة
انه رفع الى داود عليه السلام بحجة من سليمان عليه السلام

حصونة بين اصحاب زرع وفنل كرم قد لت عنا قنده
واصحاب غنم رعت زرع الاخرين او كرمهم فحكم داود بالغنم
لاصحاب الحرث فقال سليمان غير هذا الرق بهم ترد الغنم
الي اهل الحرث يفتقون بالبانها واولادها وشعرها
والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى مكان
ثم يتراد ان الوجه **الثاني** ان الوجوه الدالة على ان
المجتهد قد يحيط **الحادثة** **والاثر الدالة على ربه**
الاجتهاد بين الصواب والخطا التي بلغت في اللزوم
الوحيد فوجب العلم بحيث **صارت** هذه الاحاديث والاثار
متواترة المعنى على ما سبق بيانه ولو كان كل مجتهد مصيبا
لما حصل التردد المذكور **قال عليه السلام** لبعض اصحابه
ان اصبحت فلك عشرين حسنة وان اخطأت فلك حسنة اخره
الحاكم ومحمد بن عبد الله بن عمرو ان رجلا من اصحابه الي النبي
صلى الله عليه وسلم فقال لعمر واثق قال اثنى وانت
هاضن قال نعم على انك ان اصبحت فلك عشرين حسنة وان
اجتهدت فخطأت فلك امر **وفي حديث اخر جعل الله**
الله عليه وسلم للمصيب اجرين **واللخطي اجر واحد** افرجه
الخوارزمي من حديث ابن عمر وبلغوا اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران واذا اجتهد فخطا فله امر واحد **وعن ابن**
مسعود رضي الله عنه ان اصبحت من الله والامني اذن
الشيطان فمن كاله اضافة الخطا الى صيرت الفخر او

الوسوسة

الوسوسة **وقد اشهر بخطئة الصحابة** بعضهم بعضا في الاجتهاد
ولو كان كل مجتهد مصيبا لما خطا بعضهم بعضا **الثالث**
من الوجوه **ان القياس** نظم حكم الاصل في الفرع **امثبت**
له على الصحيح **فالثابت بالقياس** صورة حكم ثابت بالنص
معنى ضروري كون القياس مطهرا لذلك الحكم الثابت
بالنص **وقد اجمعوا على ان الحق** فيما ثبت بالنص واحد
اي على ان الحكم الثابت بالنص واحد في الاصل والفرع **لا غير ذلك**
الواحد الذي افاده النص فلو صوبنا كل اجتهاد ولو تعدد حكم النص
في صورة اختلاف اجتهاد في قياسي ضرورة استناد كل من
الحكمين الى النص واللازم باطل باجماعهم **الرابع** من الوجوه **انه لا يفرق**
في العمومات الواردة من المخصوص **في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم**
وسلم بين الأشخاص من المتكلمين استواء الحكم في الاحكام الشرعية
فلا يكون الفعل الواحد مباحا في حق شخص محظور او في حق اخر
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم من ذلك **انضاف الفعل الواحد**
من افعال المتكلمين في نفس الامر **بالمختلفين** الذين لا يجمعان
من الخطر والاباحة والصحة والقساذة والوجوب وعدمه
واللازم بين المطلان واما الملازمة فلان اختلاف الاجتهاد
يوجب ثبوت الحكمين المتباينين للفعل الواحد فلو قلنا
بتصويب كل اجتهاد ثبت للفعل الواحد في نفس الامر
حكمان متباينان وهو معنى **الاتصاف** به **لك مثلا تصرف**
الصبي باذن وليه مباح باجتهاد محظور باجتهاد فلو كان

كل مجتهد مصيبا كان ذلك المصنف بالخط والمباحة وهذا
مخلاف ما اذا قلنا بان المصيب واحد فان العقل وان
وصف بالمتنافيين لكنه لا ينصف في الواقع بهما **ونما**
تحقق هذه الأدلة المذكورة والجواب عن عسكيات
المخالفين في هذه المسئلة القابلية بتصويب كل اعتبار
نظرت من كتاب البلوغ على التوضيح في شرح التبيين
في اصول الفقه للراشح العلامة صدر الشريعة قال في
التلويح والمصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يكثر
تعليل مذهب معين بمجتهدين حنفيا وشافعيًا
فاقناه احدهما باباحة النبذ والآخر محرمه ولم يخرج
احدهما عنده ولم يسقط عمله على شيء منها وايضا اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان نفى الاول جوازهم لاجتماع
المتنافيين بالنسبة اليه والآخر لم يمنع بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا انتهى وانما قالوا لا يوجب
الاحضاره لما ان الفعل الواحد بالنسبة الى اثنين مثلا
ربما يقال جاز ان ينصف بالمتنافيين وفيه نظر
لانه يلزم منه التفرقة عن استخاض المتكلمين وبالجملة
فلزوم ما ذكره بالنسبة واحدا ظهر **ورسل البشر افضل**
من رسل الملائكة فهو افضل من حيريل **ورسل الملائكة**

افضل

افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فالاجماع بل ثبت
ذلك بالقصود لا يحتاج فيه الى نظر واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملائكة وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
فمختلف فيه وكون المختار ما ذكره فلو جوه عقلية وعقلية الوجه
الاول وتلو متعلق بتفضيل رسل البشر ان اية تعالى امر
الملائكة بالسجود مادم على وجه التكريم والتعظيم له
بدليل قوله تعالى حكاية عن قول ابليس ارايتك هذا الذي
كرمت على ابي بالامر بالسجود له وقوله وقوله تعالى حكاية عن
قول ابليس ايضا انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين ومعناه على انه فهم ان في الامر بالسجود مادم عليه اللام
تفضيله على المأمورين بالسجود له ولهذا ابي ان يجدهم عيا
انه افضل ولا يخفى انه مقتضى الحكمة **الامر بالادنى بالسجود للاعلى**
دون العكس فان الحكمة لا تقتضي الامر للاعلى بالسجود للادنى
ثبت ان ادم افضل من رسل الملائكة له قوله تحت الامر
بالسجود ولا قاييل بالا فضل فثبت تفضيل رسل البشر على
رسل الملائكة الوجه **الثاني** كذلك ايضا ان كل احد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
المائة **القصد** المسمى منه اي هذا القول الى تفضيل ادم
عليه اللام على الملائكة والقصد الى بيان زيادة علمه
اي ادم على علمهم واستحقاقه التكريم والتعظيم عليهم فيكون

افضل منهم الوجه الثالث وبه اثبات للمطلبين قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
والملائكة من صفة العالمين ومن كان مصطفى على غيره فهو افضل
قال ابراهيم وال عمران من عامة البشر وقد استوفوا على الملائكة منهم
افضل منهم وقد خص من ذلك العموم بالاجماع **تفضيل عامة**
البشر الظاهر من عموم الآية على رسل الملائكة فلا يكون مراد
بقبي العموم معمولا به فيما عدا ذلك المخصوص ولا يقال العام
المخصوص طي الدلالة فلا يثبت به هذا المطلوب بل نأقول
لا يخفى ان هذه المسئلة مسئلة التفضيل المذكور **طبيعية**
والظنيات يكتفي بها بالدلالة **الظنية** فيتمسك بها بالعام
المخصوص الوجه الرابع ان الانسان في الجملة يحصل القسا
والكالا العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع
له من تحصيلها من الشهوات والغضب وسوء الحاجات
الضرورية له في اثبات تحصيل ذلك الشاغلة عن اكتساب الكمال
تحصيله حتى يحصل ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات
مع وجود الشواغل عنها والصوارف عن تحصيلها اشق
من العبادات ومحورها لامع الشواغل والصوارف **وادخل**
في الاخلاص لان الاخلاص مع العوائق عنه اوقع واحق بالتمتع
من الاخلاص الذي لا يعوق عنه شيء **فيكون** المنصف بالاشق من
صفات الكمال **افضل** من لا يكون شأنه ذلك فتكون عامة
البشر افضل انما تحصل بالاكتساب والمشافاة للثيرة فتواتهم

الكثر

الكثر وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض المشاعرة كالقاضي
ابن بكر الباقلاني وابن عبد الله الحكيم الى تفضيل الملائكة على البشر
وتغلبوا في ذلك بوجوه عقلية واقلية الوجه **الاول** ان
الملائكة ازواج مجردة عن المادة وشواغلها كما ملكتها لفعل
فليت كما لا يتبادر الى الذهن والاعتساب **مجردة** لتجردها
عن مبادئ الشرور والمفات وتلك المبادئ كالشهوة والغضب
من الصفات الحيوانية لا يتشاعرها الشرور والمفاسد
من حيث طلب الملذات ودفع المفاتي وكثرة الشكا في الامور التي
لا بد منها ولهذا اقتضت الحكمة وضع الشرايع للتحايز والرجوع
عن المفاسد التي مبداءها الشهوة والغضب **ومبراه** عن
ظلمات الهوى العنصرية المركبة من الخلط المتباينة
والصورة الحائلة في الهوى مقومة لها والظلمات المذكورة
هي المبادئ المذكورة وكونها من الاخلاق الرديئة **قوية**
على الانواع العجيبة والمثالا الغربية فقد قلت حبر لم يداين
قوم لوط عليهم في كحلة **عالمية** بالكو ابراهيم ما صيتها واثرتها
لانها منتقشة بذلك انتفاشا روحانيا على ما يقول
القابلون بالحر يد من غير غلط يعرض لها في ذلك او
نسيان بخلاف الانسان **والجواب** عن ذلك ان مبني ذلك
المذكور من حقايق الملائكة وصفاتهم على **الاصول الفلسفية**
والقوانين التي ليست عند اهل السنة كمرضية دون **الاصول**
الاسلامية والمبادئ القطعية الوجه **الثاني** مراد منهم ان الانبياء

مع كونهم افضل البشر فيعلمون ويستفيدون اي الانبيا
منهم اي من الملائكة العلوم والمعارف فلهذا قيل قوله تعالى
علمه اشد يد القوي اي جبريل وقوله تعالى يد الروح
الامين على قلبك اي جبريل بالقرآن ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم فتكون الملائكة افضل والجواب عن ذلك ان
التعلم في الحقيقة من الله تعالى والملائكة انما هم الوسائط
المبلغون عن الله تعالى الوجه الثالث لهم انه في المرد في الكتاب
والسنة تقدم ذكرهم اي الملائكة على ذكر الانبياء وما ذلك
التقديم في الذكر انما يتولد من تقدمهم اي الملائكة في الوجود
على الانبياء او التقديم بان وجودهم اخفى لانهم غيب عنا
فالايمان بهم اقوى وهم بالتقديم في الذكر اولى لان الغيب
مقدم على المشهور وفي الذكر الوجه الرابع لهم قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فان اهل اللسان والبلاغة يفهمون من ذلك الماسلوب
والانتقال افضلية الملائكة على عيسى عليهم السلام في القياس
والقانون الراجع الى البلاغة في مثله اي هذا المقام
الذي هو لئلا يدعى الاستنكاف المذكور الترتيبي
الترقي القعبر المقصود من هذا ان الله على فيكون
الترقي من عيسى الى الملائكة مقتضيا افضليتهم عليه
يقال لا يستنكف من هذا الامر ان يفعل الوزير
والسلطان ولا يحسن ان يقال لا يستنكف من هذا الامر

السلطان

السلطان ولا الوزير لمخالفة ذلك القياس المذكور فاذا ثبت
كون الملائكة من اقبالي بالفضل بين عيسى وغيره من الانبياء
من حيث التفضيل المذكور فاذا ثبت كون الملائكة افضل من
عيسى ثبت كونهم افضل من ساير الانبياء والجواب عن ذلك ان
النصارى لما علوا في دينهم استعظموا المسيح الى ان تجاوزوا
الحديث قالوا يريدون ان يكون عيسى من عباد الله
تعالى قالوا يبلغ من ذلك ينبغي ان يكون ابنا لتعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا في توجيه كفرهم النطق
بانه اي عيسى عليه السلام مجرد عن لوثة النطفة بانه لا اب له
وقاد على الامور الخارجة عن الطاقة البشرية الحارفة
للعادة قال الله تعالى وايري المآله والارض واحي الموتى
وهذه المقدرات تحتض بالقدرة الملهية بخلاف ساير
ساير عباد الله من بني ادم اذ كتم ذلك لغيره فرد الله سبحانه
عليهم من حيث زعمهم وبالنظر الى المعنى الذي زعموا عليه كفرهم
بانه لا يستنكف من ذلك الامر والمذعان بالعبودية له
تعالى المسيح الذي لا اب له ولا من هو اعلى منه اي المسيح
في هذا المعنى الذي هو التجرد عن الاب وهو اي من هو اعلى
من هذا الوجه الملائكة الذين لا اب لهم والامم وهم اعلى
من حيث القدرة ايضا فانهم يعبدون باذن الله تعالى
على افعالهم اقوى واعجب من افعال عيسى عليه السلام
التي هي ابرو المآله والارض واحيا الموتى قال بعض العارفين

خلق الله تعالى جبريل النفا وما يتي قوة بقدر ربا دني قوة منها
 على اعداد العالم في حطة والى ذلك الاشارة بقوله تعالى شديده
 القوي واذا التقرز هذا **قال الترقى** من المادني الى الاعلى **والتبا**
العلو للملايكة على عيسى السلام في هذه الآية **انما يتوفى**
امر التجرد عن الحب والامر **في لفتها** **الاشارة** **القوية**
 من الافعال العجيبة **لا في مطلق الشرف والكمال** حتى
 يلزم من ذلك الترقى افضلية الملايكة على عيسى عليه السلام
 والحاصل ان الترقى من المادني الى الاعلى في الآية على بابيه
 موافقا للقياس وقانون التبعات لكن الترقى المدلول
 انما هو بالنظر الى التجرد والاقتران المذكورين ولا ريب في
 ان الملايكة اعلى في هذا الوجه ولا ينافي ذلك ان يكون
 عيسى عليه السلام افضل منهم والثابت ايا واحدا لا والآخر
 حالا وما لا **فلا دلالة** في هذه الآية الكريمة **على افضلية**
الملايكة عليهم السلام على عيسى ان مريم عليهما السلام والحمد
 لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم
 الوكيل **عليه** بيدم الفاضل العبد الفقير
 شمس الدين ابو الصلاح كنفه ولكن **الشيخ**
 شمس الدين ابو علي بن عبد الله عفا الله
 رلوا لديه وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله
 وصلى الله
 آمين